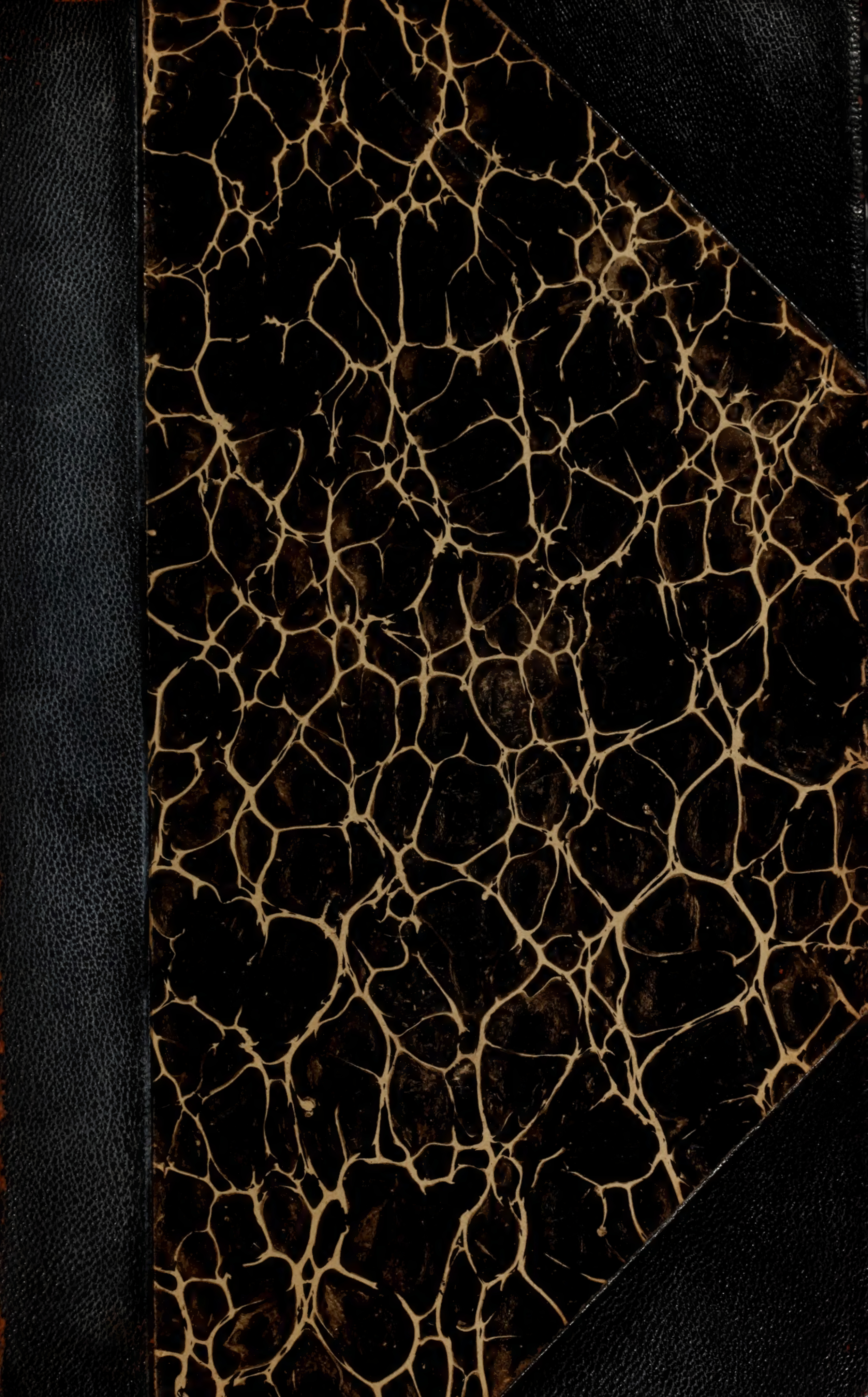
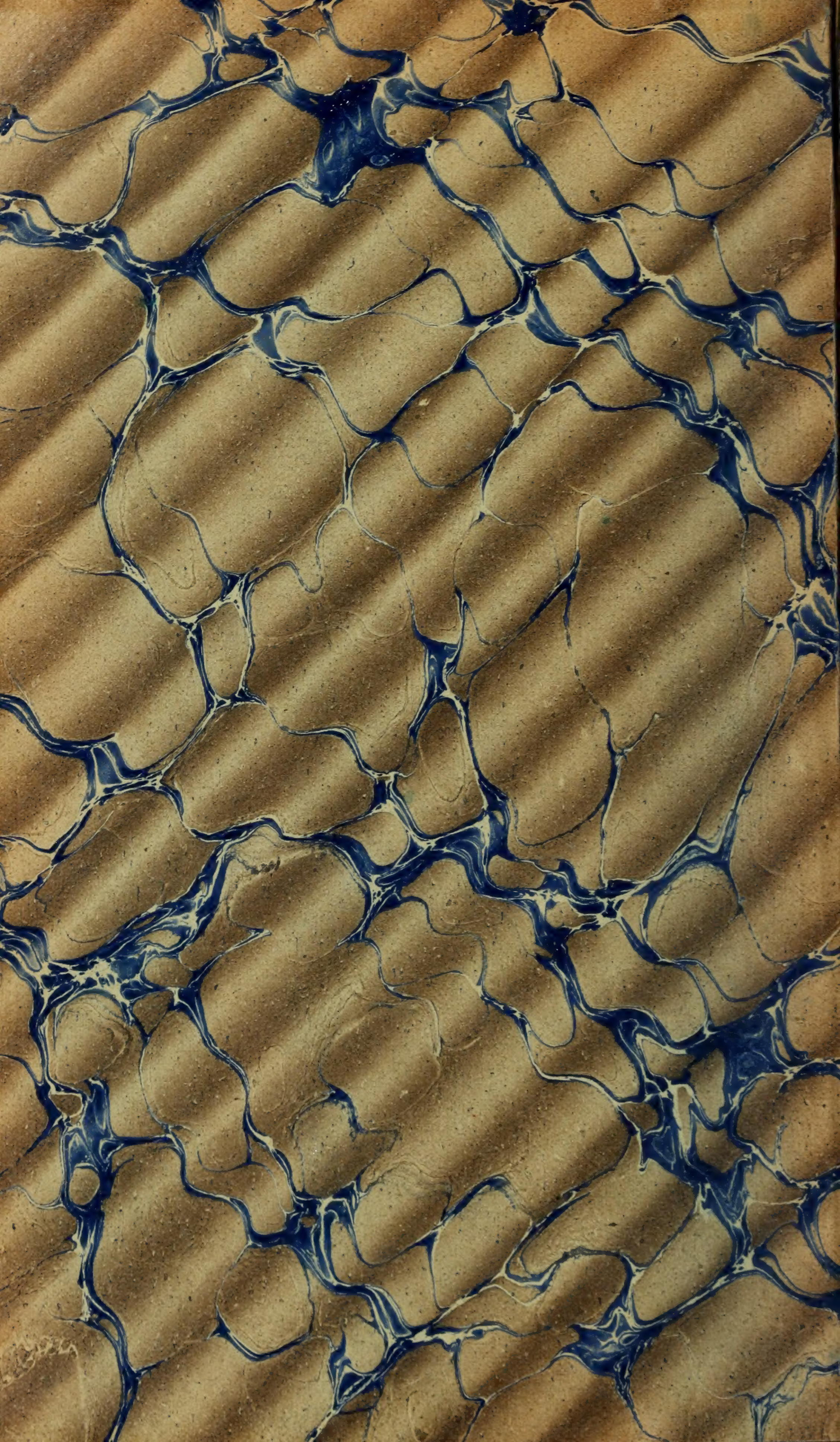
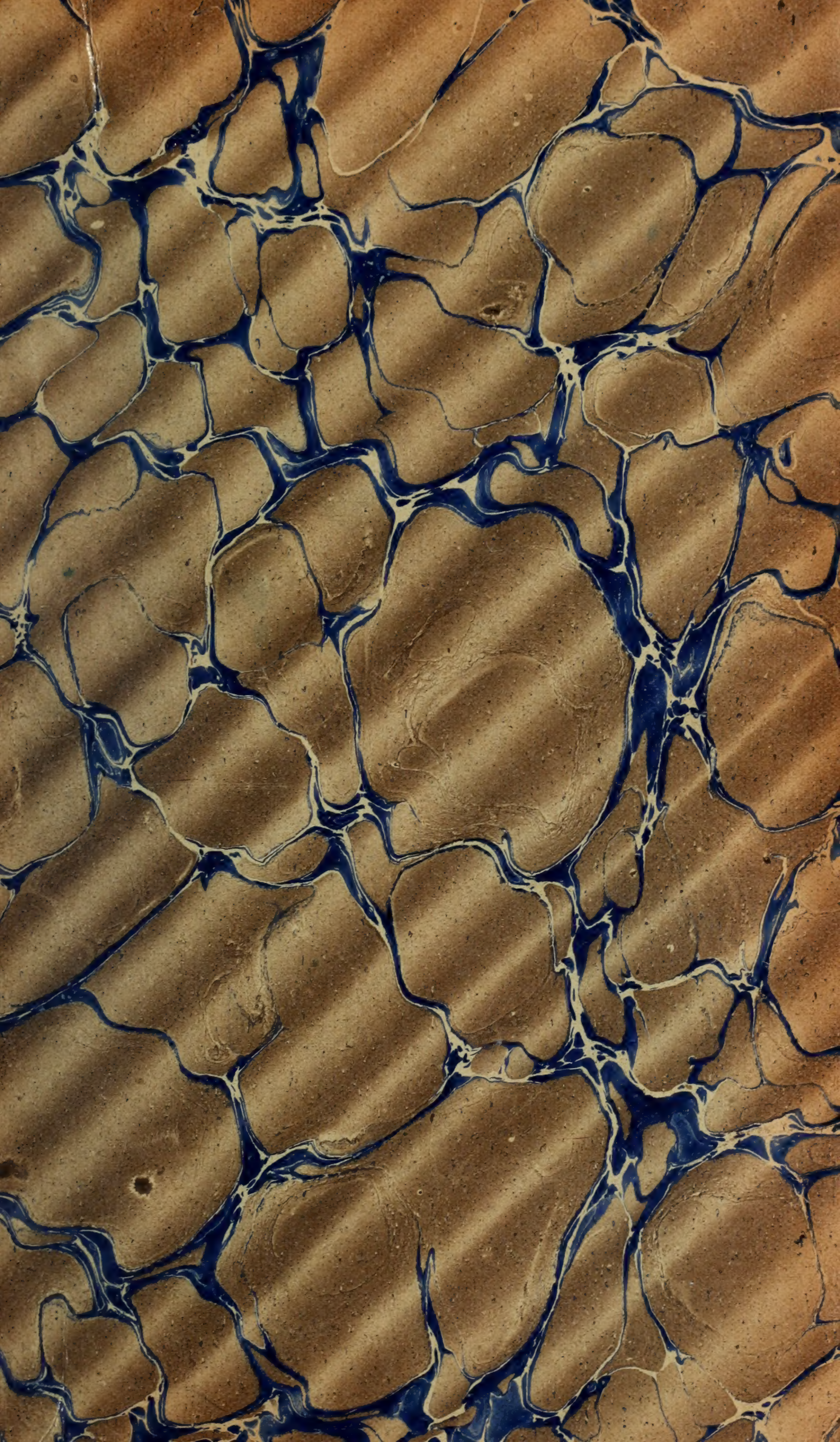
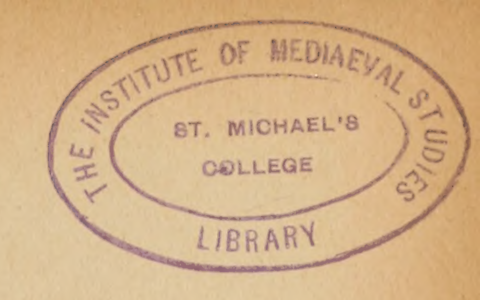








LES SACREMENTS

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

I

Imprimatur

Parisiis, die 27 Novembris 1900

E. THOMAS

Vicaire général

Ce volume a été déposé, conformément aux lois, en Décembre 1900.

IMPRIMERIE BELLIN-MONTDIDIER.

LES SACREMENTS
DE
L'ÉGLISE CATHOLIQUE

EXPOSÉS DOGMATIQUEMENT
A L'USAGE DES PRÊTRES DANS LE MINISTÈRE

Par le Dr Nicolas GIHR
Vice-Recteur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ PH. MAZOYER
du Clergé de Paris

TOME PREMIER

LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL
LE BAPTÊME
LA CONFIRMATION



PARIS
P. LETHIELLEUX, Libraire-Éditeur
10, rue Cassette, 10

PRÉFACE

Quelques remarques sur le but et le plan de cet exposé dogmatique des sacrements.

Il s'adresse d'abord et principalement aux pasteurs des âmes. Son but est de donner au prêtre occupé au ministère une intelligence plus profonde et plus vive de ces mystérieux instruments de la grâce dont l'administration lui est confiée et dont il est, presque chaque jour, appelé à faire usage. La connaissance claire et approfondie de l'admirable organisme de nos sacrements facilite beaucoup au prêtre un ministère souvent ardu ; elle l'empêche de tomber dans la routine ; elle lui inspire une attention plus fidèle, un zèle plus infatigable, une estime plus profonde pour ces trésors célestes qui constituent, suivant l'expression de l'Église, « *maxima auxilia* » (Trid.), pour le progrès d'une vie vraiment chrétienne, c'est-à-dire surnaturelle, et pour le salut des âmes. Il est donc d'une souveraine importance que le prêtre, dans le ministère actif, continue toute sa vie ses études théologiques sur ce point, qu'il approfondisse cette matière, qu'il y revienne de temps en temps. C'est à quoi le présent travail pourra lui servir.

La pensée que nous nous adressons à une classe spéciale de lecteurs, nous a guidé dans le développement à donner à notre travail, comme dans le choix des matières dogmatiques et dans le mode d'exposition. Les scolastiques ont traité le sujet au point de vue spéculatif et positif ; d'innombrables volumes ont épuisé la matière. Parmi tant de trésors nous avons choisi uniquement et précisément ce qui peut intéresser le prêtre dans le ministère, ce qui peut lui être utile ; et nous avons cherché à traiter ces points pratiques de telle sorte que le prêtre le plus absorbé par les occupations de sa charge soit attiré et charmé par l'étude. Il nous est donc arrivé, parfois, de dissimuler l'aridité de la théorie sous des dehors plus séduisants. Par contre, il fallait omettre l'énumération et la réfutation d'opinions historiques, erronées, surannées ; l'exposé fondamental de la vérité divine est toujours œuvre d'apologétique indirecte.

Il n'y a pas de progrès possible si l'on ignore les résultats que nous devons au passé : il faut connaître les résultats acquis jusqu'à nous, en profiter et les développer. Pour notre travail — fruit de longues années consacrées à l'enseignement des aspirants au sa-

cerdoce — nous avons donc tenu grand compte des progrès réalisés dans l'histoire du dogme, nous nous sommes inspiré des meilleurs théologiens des diverses écoles. *Frequenter est salubre diversorum doctorum doctrinas agnoscere, nec opinioni unius incaute aut pertinaciter inhærere, sicut interdum his accidit, qui pauca aut unum tantum doctorem legerunt. Multa quoque pulchra atque utilia inveniuntur in uno doctore, quæ in scriptis non habentur alterius* (DION. CARTUS., *Prolog. in IV Sent.*). Après S. Thomas, on entendra surtout S. Bonaventure, le « *devotus ac dulcis doctor* », comme l'appelle Denys le Chartreux ; il complète dignement le Docteur angélique.

Afin de ne pas allonger outre mesure notre travail, nous avons dû, le plus souvent, nous contenter d'exposer les conclusions et renoncer à conduire le lecteur à travers les discussions, parfois fatigantes et fort compliquées, qui préparent ces conclusions elles-mêmes. Cependant, partout et toujours, ces conclusions reposent sur des preuves solides : elles sont le résultat d'une étude approfondie et sans parti pris des controverses qui, depuis des siècles, se sont tant de fois renouvelées au sujet des sacrements. Lorsque, sur tel ou tel point, il n'a pas été possible d'arriver à la certitude proprement dite, nous avons, dans le choix des opinions, suivi la règle si sage du Docteur séraphique : *Per totum librum hoc diligentius observavi, ut in his quæstionibus dubiis et difficilibus, in quibus non potui deprehendere quæ esset via communis, quia sapientes opinantur contrarie sapientibus*, sic unam partem tamquam magis probabilem sustinerem, ut tamen aliam minime improbarem. *Sufficit enim in dubiis scire quid sapientes senserunt*, nec est utile contentionibus deservire (S. BONAV., III, dist. 40, dub. 3).

Puisse Notre Seigneur Jésus-Christ, « le pasteur et l'évêque de nos âmes » (I PETR., II, 25), bénir ce livre et lui permettre de contribuer à la gloire de la grâce divine — *in laudem gloriæ gratiæ suæ* (EPH., I, 6).

Séminaire de S. Pierre, en la fête du Saint Nom de Marie, 1897.

AUTEURS CONSULTÉS

B. Albertus M., *De sacrosancto corporis Domini sacramento sermones.* Ed. G. Jacob. Ratisbonae, 1893.

Amort. Eus., can. reg. congr. later. (1692-1775), *Theologia eclectica moralis et scholastica.* Augustae Vindelicorum, 1752.

Antoine, P. Gabr., S. J, (1679-1743), *Theologia universa speculativa et dogmatica.* Venetiis, 1839.

—, *Theologia moralis universa.* Venetiis, 1769.

De Arriaga, Rod., S. J, († 1667), *Disputationes theologicae in Summam S. Thomae.* Antverpiae, 1643-1645.

De Augustinis, Aem., S. J., *De re sacramentaria prælectiones scholastico-dogmaticae.* Woodstock, 1878.

Aversa, Raph., O. cler. reg. (1589-1667), *In 3 p. Summae theologicae de sacramentis tractatus theologici ac morales.* Bononiæ, 1642.

Bach, Jos., *Die Siebenzahl der Sacramente.* Ratisbonne, 1864.

a Baudunio, Merc. O. Cap., *Paradisus theologicus unius et trium Doctorum; angelici, seraphici et subtilis.* Lugduni, 1670.

Bautz Jos., *Grundzüge der katholischen Dogmatik.* Mayence, 1890.

Becamel, J. B., *Tractatus de virtute et sacramento pœnitentiae.* Parisiis, 1887.

Bellarminus, Rob., S. J. († 1621), *Opera omnia,* Neapoli, 1872.

Berlage Ant., *Katholische Dogmatik.* Münster, 1864.

Berti, Joann. Laur., O. S. Aug. († 1766), *Opus de theologicis disciplinis.* Romae, 1765.

Besson, *Les sacrements ou la grâce de l'Homme-Dieu.* Paris, 1876.

Billot, L., S. J. *De Ecclesiae sacramentis.* Romae, 1893-1895.

Billuart, Car. Ren., O. Pr. (1685-1757), *Cursus theologiae.* Wirceburgi, 1758.

S. Bonaventura. O. Min. (1221-1274), *Opera omnia.* Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1895.

Boucat, Ant., O. Minim., *Theologia Patrum scholastico-dogmatica, sed maxime positiva.* Venetiis, 1736.

Buccercni, Jan., S. J., *Commentarius de sacramentorum causalitate.* Parisiis, 1884.

Cambier, O. Fr., *De divina institutione confessionis sacramentalis,* Lovanii-1884.

Canus, Melch., O. Pr., *Opera.* Romae, 1890.

Capellmann, C., *Pastoralmedicin,* 10 Aufl. Aix-la-Chapelle, 1895.

Casajoana Val., S. J. († 1889), *Disquisitiones scholastico-dogmaticae.* Barcinone, 1890.

Castro, Emm. de, *Institutiones theologiae scholastico-dogmaticae.* Vallisoleti, 1895.

Chardon, Ch., O. S. B. († 1771), *Histoire des sacrements* (Migne, Theol. cursus compl., t. 20).

Cigoi, Al., O. S. B., *Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition.* Paderborn, 1895.

Clericatus, J., Congr. Orat. († 1771), *Decisiones sacramentales*. 7 vol. Venetiis, 1706.
Collet, Petr. (1697-1770), *Tractatus de pœnitentia* (Migne, Theol. cursus compl., t. 22).
Coninck, Aegid., S. J. (1571-1633), *De sacramentis ac censuris*, Lovanii, 1616.
Corblet, Jul., *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*. Paris, 1881.
—, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie*. Paris, 1885.
Corluy, J., S. J., *Spicilegium dogmatico-biblicum*. Gandavi, 1884.
Dalponte, Hier., *Compendium theologiae dogmaticae*. Tridenti, 1890.
Dens, P., *Theologia ad usum seminarii Mechlinensis*. Mechliniae, 1876-1887.
Denzinger, Henr., *Ritus Orientalium in administrandis sacramentis*. 2 vol. Wirceburgi, 1864.
Denzinger-Stahl, *Enchiridion symbolorum et definitionum*. Wirceburgi, 1894.
Diana, Ant., cler. reg. (1585-1663), *Resolutiones morales*. tom. 10. Venetiis, 1698.
Didon-Schneider, *Die Unaufloeslichkeit der Ehe und die Ehescheidung*. Ratisbonne, 1893.
Dionysius Cartusianus, (de Rykel vel Leevis, 1402-1471), *Commentarii in libros Sententiarum*. Coloniae, 1535.
—, *Opera minora*. 2 vol. Coloniæ, 1532.
Duhamel, J. B. (1624-1701), *Theologia speculatrix et practica*. Venetiis, 1769.
Dupasquier, Seb., O. Min. Conv., *Summa theologia scotistica*, Patavii, 1706.
Durand, Barth., O. Min. († 1720), *Clypeus scoticae theologiae*. Venetiis, 1709.
Egger, Franc., *Enchiridion theologiae dogmaticae*. Ed. 3. Brixinae, 1894.
Einig, Petr., *Tractatus de ss. eucharistiae mysterio*. Treviris, 1888.
Ernst, Jos., *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*. Fribourg en B., 1896.
Esparza, Mart. de, S. J. (1606-1676), *Cursus theologicus in decem libros distributus*. Lugduni, 1666.
Estius, Guil. († 1613), *In quattuor libros Sententiarum commentaria*, Parisiis, 1696.
Fernandez et Fernandez, P., O. S. Aug., *Cursus theologicus*. Matriti, 1892.
Franzelin, J. B., S. J. († 1886), *De sacramentis in genere et de ss. eucharistiae sacramento et sacrificio*. Romae, 1868.
Friedhoff, Fr. († 1878), *Katholische Dogmatik*. Münster, 1855.
Furtner, Ern., *Des Verhaltniss der Bischofsweihe zum heiligen Sacramente des Ordo*. Munich, 1861.
Gasparri, P., *Tractatus canonicus de matrimonio*. Parisiis, 1891.
—, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*. Parisiis, 1893.
—, *Tractatus canonicus de ss. eucharistia*. Parisiis, 1897.
Gervasius Brisacensis, O. Cap., *Cursus theologicus*. Solodori, 1697.
Glossner, M., *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Ratisbonne, 1874.
Gonet, J. B., O. Pr. (1616-1681), *Clypeus theologiae thomisticae*. Vol. 6. Parisiis, 1875-1876.
Gonzalvus a Reeth, O. Min., *Manuale theologiae dogmaticae*. Tornaci, 1890.
Gormaz., J. B., S. J. (1708), *Cursus theologicus*. Augustae Vindelicorum, 1707.
Gottfried a Graun, O. Cap., *Institutiones theologiae dogmaticae P. Alberti a Bulsano*, Œniponte, 1894-1896.
Gotti, Vinc., O. Pr. (1664-1742), *Theologia scholastico-dogmatica*. Venetiis, 1750.

Grone, Val., *Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sacrament in der alten Kirche bis zur Scholastik.* Brilon, 1853.

Guilielmus Alvernus, episc. Parisiensis († 1248), *Opera omnia.* Venetiis, 1591.

Habert, Lud. († 1718), *Theologia dogmatica et moralis.* Augustae Vindelicorum, 1771.

Haine, A. J., *Principia universae theologiae sacramentalis.* Lovanii, 1875.

Hallier, Fr. († 1659), *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiae usu* (Migne, Theol. cursus compl. t. 24).

Haunold, Christoph., S. J. († 1688), *Theologia scholastica.* Ingolstadii, 1678.

Heimbucher, M., *Die Wirkungen der heiligen Communion.* Ratisbonne, 1884.

—, *Die heilige Oelung.* Ratisbonne, 1888.

—, *Die heilige Firmung.* Augsbourg, 1889.

Hermann, J., Congr. ss. Red., *Institutiones theologiae dogmaticae.* Romae, 1897.

Hilarius a Sexten, O. Cap., *Tractatus pastoralis de sacramentis,* Moguntiae, 1895.

Hoffmann, Jac., *Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum.* Spire, 1891.

—, *Die Verehrung und Anbetung der allerheiligsten Sacramentes.* Kempten, 1897.

Humphrey, W., S. J., *The one Mediator or Sacrifice and Sacraments,* Londres, 1890.

Hurter, H., S. J., *Theologiae dogmaticae compendium.* Ed. 5. Œniponte, 1885.

Janssens, Laur., O. S. B., *La confirmation.* Lille, 1888.

Joannes a S. Thoma, O. Pr. († 1644), *Cursus theologicus,* Vol. 9. Parisiis, 1883-1886.

Juenin, Gasp., presb. Orat. († 1727), *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis.* Venetiis, 1773.

Katschthaler, J., *Theologia dogmatica.* Ratisbonae, 1885.

Kenrick, Fr. Patr., (1863), *Theologia dogmatica.* Mechliniae, 1858.

Klee, H. († 1840) *Katholische Dogmatik.* Mayence, 1861.

Krawutzcky, Ad. *Zaehlung und Ordnung der heiligen Sacramente.* Breslau, 1865.

Kurz, Ant., *Der Episkopat der hoechste vom Presbyterate verschiedene Ordo.* Vienne, 1877.

Lahousse, H. P. *Tractatus dogmatico-moralis de ss. eucharistiae mysterio.* Brugis, 1889.

Lambrecht, H. C., *De ss. Missae sacrificio dissertatio dogmatica.* Lovanii, 1875.

Lehmkuhl, Aug., S. J., *Theologia moralis.* Ed. 8. Friburgi Brisgoviae, 1896.

Lingens, Em., S. J., *Die innere Schoenheit des Christenthums.* Fribourg en B., 1895.

Lehmann, J.B., S. J., *Das Opfer des Neuen Bundes.* Paderborn, 1892.

Lugo, Joan. de, S. J., (1583-1660), *Disputationes scholasticae et morales.* Venetiis, 1718.

Magnasco, Salv., *Institutiones theologiae dogmatico-scholasticae.* 4 vol. Genuae, 1876-1880.

Manzoni, C., *De natura peccati ejusque remissione.* S. Angeli Laudensis, 1890.

Mastrius, Barth., O. M. († 1673), *Disputationes theologicae in 4 ll. Sententiarum ad mentem Duns Scoti.* Venetiis, 1675.

Melata, Ben., *Manuale de indulgentiis.* Romae, 1892.

Merlin, Car., S. J. († 1747), *Traité historique et dogmàtique sur les paroles ou les formes des 7 sacrements de l'Église* (*Migne*, Theol. cursus compl. t. 21).

Mezger, P., O. S. B. († 1702), *Theologia scholastica*. Augustae Vindelicorum, 1695.
Mocchegiani a Monsano, P., O. Min., *Collectio indulgentiarum theologice, canonice et historice digesta*. Ad Aquas Claras (Quaracchi), 1897.
Morandi, E., *Institutiones theologiae theoreticae*. Augustae Taurinorum, 1892.
Morgott, Fr., *Der Spender der heiligen Sacramente*. Fribourg en B., 1886.
Morinus, J., presb. Orat. († 1659), *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*. Antverpiae, 1695.
—, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiae*. Venetiis, 1702.
Muszka, Nic., S. J. († 1783), *De sacramentis N. L. dissertationum theologicarum libri octo*. Vindobonae, 1758.
Nepefny, Ben., *Die Firmung*. Passau, 1869.
Noldin, H., S. J., *Quaestiones morales de sacramentis*. Œniponte, 1895.
Olfers, M. V., *Pastoralmedicin*. 2 Aufl. Fribourg en B., 1893.
Oswald, J. H., *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sacramenten*. 5 Aufl. Münster, 1894.
Palmieri, Dom., S. J., *Tractatus de poenitentia*. Romae, 1879.
—, *Tractatus de matrimonio christiano*, Romae, 1880.
—, *Tractatus de Romano Pontifice*. Prati, 1891.
Pasqualigo, Zach., Theat. († 1664), *De sacrificio N. L. quaestiones theologicae, morales, juridicae*. Lugduni, 1662.
Perriot, Fr., *Praelectiones theologiae dogmaticae*. Apud Lingonas, 1878.
Perrone, J., S. J. († 1876), *De matrimonio christiano*. Romae, 1858.
Pesch, Chr., S. J., *Praelectiones dogmaticae*. Friburgi Brisgoviae, 1897.
Platelius, J., S. J. († 1681), *Synopsis cursus theologici*. Brugis et Insulis.
Prileszky, J. B., S. J. († 1790), *Tractatus theologicus de sacramentis*. Tyrnaviae, 1757.
Puig, Narc., et Xarrie, Fr., O. Pr. *Institutiones theologicae*. Barcinone, 1861.
Reinhold, G., *Die Lehre von der oertlicher Gegenwart Christi in der Eucharistie*. Vienne, 1893.
Renz, Fr. S., *Opferchararter der Eucharistie nach der Lehre der Vaeter und der Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Paderborn, 1892.
Richardus de Mediavilla, O. S. Franc. († 1300), *In quartum Sententiarum resolutae quaestiones*. Venetiis, 1508.
Rive, B., S. J. († 1884), *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung*. Ratisbonne, 1876.
Roehm, J. B., *Confessionelle Lehrgegensaetze*. Hildesheim, 1888.
—, *Der Protestantismus unserer Tage*. Munich, 1897.
Rolands (*nachmals Papstes Alexander III*). *Sentenzen* ; *von* A. Gietl. Fribourg en B., 1891.
Roman, Georg., S. J. († 1770), *Doctrina theologica de sacramentis christianae legis*. Vindobonae, 1769.
Rosignolus, Greg., Barnab. († 1715), *Tractatus de sacramento poenitentiae et extremae unctionis*. Mediolani, 1706.
Rosset, M., *De eucharistiae mysterio*. Camberii, 1876.
—, *De sacramento matrimonii*. 6 vol. Sancti Joannis Maurianae (Sabandiae), 1895.
Sainte-Beuve, Jac., *Tractatus de sacramento unctionis infirmorum extremae* (Migne, Theol. cursus compl., t. 24).
Sala, Fr, *Institutiones theologiae dogmaticae*. Mediolani, 1887.
Salmanticensis *collegii fr. discalceatorum B. M. de monte Carmeli cursus theologicus*. 20 vol. Parisiis, 1870-1883.

Sasse, J. B., S. J., *Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae*. Friburgi Brisgoviae, 1897.
Sasserath, Rein., Ord. Min. Conv. († ca. 1780), *Cursus theologiae moralis tripartitus*. Augustae Vindelicorum, 1765.
Schanz, P., *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*. Fribourg en B., 1893.
Schell, P., *Katholische Dogmatik*. Paderborn, 1893.
Schieler, K. E., *Die Verwaltung des Busssacramentes*. Paderborn, 1894.
Schmalzl, Petr., *Die Sacramente des A. T. im allgemeinen*. Eichstaett, 1883.
Schmitz, Ign., *De effectibus sacramenti extremae unctionis*. Friburgi Brisgoviae, 1893.
Schnitzer, Jos., *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*. Munich, 1890.
Schouppe, Fr. X., S. J., *Elementa theologiae dogmaticae*. Ed. 18. Bruxellis.
Schulte-Plassmann, Jos., *Der Episkopat oder die Bischofsweihe ein Sacrament*. Paderborn, 1883.
Schwane, J., *Dogmengeschichte*. 4 Bde. Fribourg en B., 1882, ss.
Schwetz, J., *Theologia dogmatica*. Viennae, 1859.
Simar, Th. H., *Lehrbuch der Dogmatik*. 3 Aufl. Fribourg en B., 1893.
Simonnet. E., S. J. († 1733), *Institutiones theologicae*. Venetiis, 1731.
Soblowski, Ludw., *Episkopat and Presbyterat in der ersten christlichen Jahrhunderten*. Würzbourg, 1893.
Soto, Dom., O. Pr. (1494-1560), *In quartum Sententiarum commentarii*. Lovanii, 1573.
Soto, Petr., O. Pr. († 1563), *Tractatus de institutione sacerdotum*. Dilingae, 1568.
Sporer, Patr., O. S. Fr. († 1714), *Theologia moralis sacramentalis*. (Salisburgae, 1689.
Suarez, Fr., S. J. (1548-1617), *Opera omnia*. 26 vol. Parisiis, 1856-1861.
Tanner, Ad., S. J., (1572-1632), *Theologia scholastica*. Ingolstadii, 1627.
Tanquerey, A., *Synopsis theologiae dogmaticae*. Tornaci, 1895.
Tepe, Bern., S. J., *Institutiones theologicae*. Parisiis, 1894-1896.
Thalhofer,. V. († 1891), *Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes*. Ratisbonne, 1870.
S. Thomas Aquinas, O. Pr. (1225-1274), *Summa theologica*. Parisiis, 1887-1889.
—, *Comment. in 4 libros Sententiarum*. Parmae, 1858.
—, *In omnes S. Pauli ap. epistolas commentaria*. Augustae Taurinorum, 1891.
Thomas ex Charmes, P., O. Cap. (1703-1765), *Theologia universa*. 7 vol. Parisiis, 1876-1877.
Toletus, Fr., S. J. (1532-1596), *In Summam theologiae S. Thomae enarratio*. Romae, 1870.
Tournely, Honor., († 1729), *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus*. Coloniae Agrippinae, 1752.
Valentia, Gr. de, S. J. (1557-1603), *Commentariorum theologicorum tomi 4*. Lutetiae Parisiorum.
Vasquez, Gabr., S. J. (1551-1604), *Disputationes ac commentarii in Summam S. Thomae*. Lugduni, 1631.
Viguerius, Joann., O. Pr., *Institutiones ad christianam theologiam*. Antverpiae, 1572.
Viva, Dom., S. J. († ca. 1710), *Cursus theologicus*. Patavii, 1712.
Weiss, Car., *S. Thomae Aquinatis de satisfactione et indulgentia doctrina*. Graecii, 1896.
Wenzl, Alph., O. S. B. († 1743), *Controversiae selectae ex universa theologia scholastica*. Ratisbonae, 1726.

Wildt, Fr. X., *Explanatio mirabilium, quae divina potentia in eucharistiae sacramento operatur.* Bonnae, 1868.
Wilmers, W., S. J., *Lehrbuch der Religion.* 4 Aufl. Munster. 1886.
Wirceburgensis *theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis.* Lutetiae Parisiorum, 1853.
Wirthmüller, J. B., *Die moralische Tugend der Religion.* Fribourg en B., 1881.
Zardetti, O., *Die Bischofsweihe.* Einsiedeln, 1889.

PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

§ I. — Remarques préliminaires

1. — La parabole du Bon Samaritain (Luc., x, 25-35) est une merveilleuse explication du précepte de l'amour du prochain. Toutefois, ce n'est pas sans motif que les Pères donnent en général à cette magnifique parabole une signification plus large et plus profonde. En ce sens allégorique, le véritable Samaritain n'est autre que le Sauveur: chaque trait nous le décrit lui-même, chaque détail nous révèle son action rédemptrice. De fait, le Fils de Dieu a exercé l'office du Samaritain, lorsque « pour nous et pour notre salut il est descendu des cieux ...et s'est fait homme »; lorsque, dans son Humanité sainte, il a passé faisant le bien, guérissant les âmes et les corps; lorsque, par sa Passion et par sa mort, comme par l'institution des sacrements de l'Alliance nouvelle, il a préparé pour toujours à l'homme déchu de miséricordieux secours, le remède et la guérison. *Samaritanus, vulnerato appropians, curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra peccati originalis et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit* (Petr. Lomb., iv, dist. 1, c. 1).

2. — « Un homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho (1),

(1) Allegorice *homo* iste designat genus humanum, quod in primis parentibus *descendebat ab Jerusalem*, quæ *pacis visio* dicitur, i. e. a paradiso et supernæ ac cœlestis beatitudinis pace et visione *in Jericho*, quæ *luna* interpretatur et mutabilitatem significat, i. e. in defectum et miseriam hujus vitæ mutabilis et erroneæ, quia a contemplatione superna et vita

tomba entre les mains des voleurs, qui le dépouillèrent, le couvrirent de plaies et s'en allèrent, le laissant à demi mort (ἡμιθανής, Vulg. *semivivus*) ». — Nous avons là un tableau exact de la chute par le péché et de ses conséquences pour le genre humain tout entier. Par la jalousie du démon (SAP., II, 24), par la ruse des esprits infernaux, par la faute d'Adam le péché et la mort sont entrés en ce monde (ROM., V, 12), l'excellence et la félicité du paradis terrestre nous ont été ravies et, à leur place, la misère et la douleur de cette vallée de larmes sont devenues notre partage. Par la faute de nos premiers parents, l'homme a été dépouillé de tous les dons et privilèges surnaturels (*gratuitis spoliatus*), et, par suite, — surtout par la perte du don d'intégrité — il a été blessé jusque dans ses puissances naturelles (*vulneratus in naturalibus*), en tant que son intelligence et sa volonté sont, relativement à ce qu'elles étaient d'abord, « affaiblies et inclinées » (*liberum arbitrium viribus attenuatum et inclinatum* — TRID., sess. 6, cap. 1), c'est-à-dire privées de leur perfection préternaturelle et, par conséquent, de la plénitude de lumière et de force qu'elles possédaient d'abord. *Culpa offendendo Deum hominem* gratia expoliat *et lædendo naturam* vulnerat naturalia (S. BONAV., Procem. in IV).

3. — « Il arriva ensuite qu'un prêtre descendait par le même chemin, lequel, l'ayant aperçu, passa outre. Un lévite (1), qui vint aussi au même lieu, l'ayant considéré, passa outre encore ». — Le prêtre et le lévite représentent ici l'économie de l'Ancien Testament, qui, « impuissante et inutile, ne conduisait rien à la perfection » (HEBR., VII, 18-19) : à l'homme dépouillé, frappé de mille blessures, laissé à demi mort, l'économie de la Loi ancienne ne pouvait apporter ni secours ni délivrance. La loi et le sacerdoce mosaïques ne possédaient aucun remède capable de guérir les maladies mortelles et les faiblesses de l'âme, d'infuser à l'âme une vie nouvelle. *Erant quippe in Lege figurativæ unctiones, sed* non *erant* sanativæ, *quia morbus erat letalis et unctio erat superficialis. Quia medicamenta legalia ungebant carnem et vulnus letale erat in mente, ideo non poterant curare* (S. BONAV., Procem. in IV).

4. — « Mais un Samaritain, qui voyageait, étant venu à l'endroit où était cet homme, et l'ayant vu, en fut touché de com-

---

pacifica, quam in paradiso habuisset, ad mutabilitatem hujus exsilii et terrenæ miseriæ per culpam corruit (LUDOLPH. DE SAXON., *Vita Jesu Chr.*, p. 2, c. 59, n. 4).

(1) Introducitur hic duplex persona *superior* sc. et *inferior* in dignitate ecclesiastica (S. BONAV., *In Luc.*, c. 10, n. 55).

passion. Il s'approcha donc de lui, versa de l'huile et du vin dans ses plaies; et l'ayant mis sur son cheval, il le mena dans une hôtellerie (πανδοχεῖον, Vulg. *stabulum*), et prit soin de lui ». — Le Fils de Dieu a eu compassion de nous et, « touché de pitié pour la misère de l'homme » (*humanis condolens miseriis — Bened. Palm.*), il s'est fait pèlerin sur la terre pour devenir le compagnon de notre voyage ici-bas (S. THOM.). L'avènement du Rédempteur en ce monde a été l'effet de l'immense miséricorde de Dieu « venant nous visiter d'en haut » (LUC., I, 78), « pour chercher et pour sauver ce qui était perdu » (LUC., XIX, 10). Jésus-Christ, « oint de l'Esprit Saint et de la force de Dieu, est allé de lieu en lieu, faisant du bien partout, guérissant toute maladie et toute langueur parmi le peuple » (ACT., X, 38. MATTH., IV, 23). Le véritable Samaritain, venu du ciel parmi nous, a pansé les plaies de la pauvre humanité blessée à mort, il les a bandées, il y a versé l'huile et le vin par les sacrements — à la fois remèdes et moyens de sanctification — qu'il a institués pour toujours dans la plénitude des temps (1). *Sacramenta sunt medicamenta* perfecta, *quoniam... vestiunt hominem* exspoliatum *et hominem* infirmum *sua curant virtute et sic reparant naturalia. — Et sic homo descendens ab Jerusalem in Jericho* exspoliatus *et* vulneratus reinduitur *et* curatur *a Samaritano, sc. Christo Domino* (S. BONAV., Procem. in IV). Nul ne voulait, nul ne pouvait nous secourir : seul, le Seigneur avait l'huile et le vin ; seul, il était assez riche en miséricorde et en puissance pour guérir toutes nos infirmités et pour nous racheter de la mort (Ps. CII, 3-4). *Ad hoc quod aliquis faceret* unguenta sanitatis, *necessarium erat quod afferret* unctionem spiritualem et virtutem vitalem. *Hic autem fuit Christus Dominus... Unxit eum Deus* Spiritu Sancto *et ideo attulit unctionem spiritualem — et* virtute *et ideo habuit virtutem vitalem, quoniam Deus erat in illo per unctionem, quoniam ipse erat Deus et ita vitam habebat in semetipso* (JOANN., V., 26). *Et quia in se vitam habebat, mortuos vivificare poterat et ideo fecit* unguenta curantia a morbo letali. *Dum enim mortalitatem nostram univit vitæ et ille, qui vita erat, mortuus est, facta est confectio* (le médicament), *in quâ et per quam mortuus reviviscit et ex* morte ipsius sacramenta *habent* vivificandi efficaciam (S. BONAV., Procem. in IV). — L'Église, dans sa reconnaissance et sa joie, ne dit-elle pas au Rédemp-

---

(1) Christus Dominus adhibuit vulnerato *medicamentum* et hoc per *gratiam sacramentorum*, in quibus fiunt illinitiones et inunctiones sanantes vulnera peccatorum, quod non fiebat ante Salvatoris adventum (S. BONAV., *In Luc.*, c. 10, n. 61).

teur : *Qui, condolens interitu — Mortis perire sæculum — Salvasti mundum languidum — Donans reis remedium* (S. AMBR. — *Offices de l'Avent*) ?

5. — « Le lendemain il tira deux deniers, qu'il donna à l'hôte, et lui dit : Ayez bien soin de cet homme ; et tout ce que vous dépenserez de plus, je vous le rendrai à mon retour ». — Dans l'hôtellerie préparée par le divin Samaritain, c'est-à-dire dans l'Église catholique, les pèlerins de la terre, qui cheminent vers l'éternelle patrie du ciel, reçoivent les soins spirituels, la santé, la force. *Stabulum est Ecclesia præsens, ubi reficiuntur viatores de peregrinatione hac in æternam patriam redeuntes* (BEDA VENERAB., *In Luc.*, I. 3). Dans ce but le Seigneur, avant son Ascension, a fondé la hiérarchie ecclésiastique ; il lui a confié l'administration et la dispensation des grâces et des moyens de salut, jusqu'à ce qu'il revienne pour juger tous les hommes et rendre à chacun selon ses œuvres. *Quando reverteris, Domine, nisi in judicii die ? Nam licet ubique sis semper et stans in medio nostrum non cernaris a nobis, erit tamen tempus, quo universa caro te aspiciat revertentem. Reddes ergo quod debes. Beati quibus es debitor ! Utinam* nos *simus idonei debitores ! Utinam quod accepimus possimus exsolvere nec nos aut sacerdotis aut ministerii munus extollat ! Reddes quum dicis : « Euge, bone serve, quoniam super pauca fidelis fuisti, super multa te constituam : « intra in gaudium Domini tui »* (MATTH., XXV, 21. — S. AMBR., *In Luc.,* I, 7, n. 83).

6. — Cette interprétation dogmatique de la parabole du Bon Samaritain a guidé les Scolastiques du moyen âge : elle leur a fourni les traits caractéristiques de leur manière de concevoir les sacrements, et d'en exposer la doctrine. Les grands théologiens de cette époque s'appliquent à mettre en relief l'élément *christologique* et *sotériologique* de nos sacrements. L'Homme-Dieu est pour eux le principe et l'auteur de tous les sacrements, de tout pouvoir sur les sacrements, de tous les effets produits par les sacrements ; et ce rapport intime, ils l'indiquent jusque dans la disposition matérielle et l'ordre de leurs traités, puisque d'ordinaire c'est immédiatement après avoir exposé la doctrine relative à la Personne du Sauveur et à l'œuvre de la Rédemption qu'ils parlent des sacrements. *Post considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de* Ecclesiæ sacramentis, *quæ ab ipso* Verbo incarnato *efficaciam habent* (S. THOM., 3, q. 60). *Considerandum occurrit de ipso Salvatore et de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur* (S. THOM., 3, Prolog.). Par les mystères de son Incarnation, Jésus-Christ a, « durant les jours de sa chair »

(HEBR., V, 7), préparé le salut pour tous les hommes ; par ses sacrements, qui sont, pour ainsi dire, « des reliques de l'Incarnation » (S. THOM), il continue d'appliquer à chacun en particulier les grâces du salut. Les sacrements, en effet, nous communiquent les fruits sanctifiants de la Rédemption. *Universalem virtutem determinari oportet ad particulares effectus per apta proportionataque* media. *Hæc ergo per quæ contra varios languores virtus passionis dominicæ applicatur hominibus*, sacramenta *vocantur, quæ sunt velut quædam* medicinalia vasa, divinæ gratiæ contentiva et causativa, *virtutis suæ efficaciam a plenitudine meriti Christi adepta* (DION. CARTUS., *Dial.* l. 5, a. 1).

7. — Les anciens scolastiques font ressortir avec le même soin le caractère *réparateur*, *médicinal*, des sacrements et leur efficacité sous ce rapport (1). La grâce de Jésus-Christ, que les canaux des sacrements doivent nous communiquer, est destinée à l'humanité blessée et affaiblie par le péché : elle a donc essentiellement pour but de nous rendre la santé perdue ; en d'autres termes elle est éminemment médicinale (2). Ce qui, d'ailleurs, ne doit point s'entendre en un sens exclusif. Dans l'économie actuelle, la grâce qui guérit (gratia *sanans*) est en même temps la grâce qui sanctifie (gratia *sanctificans*) et qui nous élève à l'ordre surnaturel (gratia *elevans*). Sans doute, il s'agit ici de rendre à l'âme la santé perdue, c'est-à-dire la santé surnaturelle qui lui avait été donnée originellement : toutefois cela ne peut avoir lieu qu'en tant que la guérison de notre nature et sa sanctification sont intimement unies l'une à l'autre, puisque la grâce de Jésus-Christ ne vient pas seulement réparer le désordre causé par le péché, mais communiquer à l'âme et y affermir une vie surnaturelle bien supérieure (3). Dès lors, les sacrements sont bien des remèdes qui guérissent le mal produit par la chute, qui raniment et fortifient les puissances

---

(1) Sacramenta sunt quædam spirituales medicinæ quæ adhibentur contra vulnera peccati (S. THOM., 3, q. 61, a. 2). — Dans son *Breviloquium*, S. Bonaventure intitule le traité des sacrements : « De *medicina* sacramentali ». — Principium reparativum, quod est Christus crucifixus, Verbum sc. incarnatum, quod sapientissime dispensat omnia, quia divinum, et clementissime *curat*, quia divinitus incarnatum, sic debet *reparare* et *sanare* genus humanum ægrotum, secundum quod competit ipsi ægrotanti, ægritudini et occasioni ægrotandi, et ipsius ægritudinis curationi (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 1).

(2) Gratia, per quam sanatur et curatur anima nostra (S. BONAV., l. c.)

(3) Indiget homo auxilio Dei quantum ad aliquod habituale donum, per quod *natura humana corrupta sanetur* et etiam sanata *elevetur* ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ (S. THOM., 1. 2, q. 109, a. 9).

encore abattues; mais, tout en possédant cette efficacité médicinale, ils élèvent l'âme et la rendent capable de la sanctification, c'est-à-dire d'une vie nouvelle, supérieure, déiforme. *Sacramenta dicuntur quasi* medicamenta sanctificantia. *Per hæc enim anima a fœditate vitiorum reducitur ad sanctificationem perfectam* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 1).

Du reste, la santé originelle, — cette santé de l'âme qui était le privilège de l'homme dans le paradis terrestre — ne nous est point rendue aussitôt par les sacrements dans toute sa plénitude ou dans toute sa perfection, mais seulement en substance. *Hic aliqualiter gratia imperfecta est, in quantum hominem* non totaliter *sanat* (S. Thom., 1, 2, q. 109, a. 9, ad 1). L'entière guérison des blessures faites à l'âme par le péché ne se fait ici que progressivement et par parties, parce que l'intégrité surnaturelle de l'état originel ne nous est point rendue. Dès lors, la grâce rédemptrice des sacrements diffère de la grâce de la justice originelle. Cependant, les sacrements disposent et conduisent à la plénitude et à la perfection de la santé de l'âme et du corps dans la gloire céleste, et « la mort est absorbée dans la victoire » (I Cor., xv, 54). *Sacramenta sunt unctiones sanitatis, quia* sanitatem tribuunt *et* ad sanitatem disponunt. *Tribuunt sanitatem sufficienter quæ est* sanitas gratiæ (Ps. cxvi, 3); *disponunt ad sanitatem perfectam, quæ est* sanitas gloriæ (S. Bonav., Procem. in iv). — *Prima est sanitas gratuita, secunda est gloriosa ; prima est viæ, secunda patriæ : prima est a culpa, secunda a miseria* (S. Bonav., iv, dist. 43).

8. — En tant que « ministre de Jésus-Christ et dispensateur des mystères de Dieu » (I Cor., iv, 1), le prêtre est donc appelé à remplir, auprès des enfants des hommes, dans leur pauvreté et leurs maladies, le rôle et l'office du Bon Samaritain ; en tant que messager et représentant de Jésus-Christ, le véritable Samaritain, il doit verser sur les plaies des âmes le vin du divin Sacrifice et l'huile de l'onction céleste de la grâce « pour guérir tous ceux qui ont le cœur brisé » (Luc., iv, 18). Ce rôle, cet office sont aussi difficiles que sublimes. Afin d'administrer prudemment et fidèlement une charge qui engage à ce point sa responsabilité, le pasteur des âmes doit avoir non seulement une piété solide et l'expérience pratique, mais encore et surtout l'habileté et la sûreté que donne la science. Par conséquent, il doit revenir fréquemment sur l'étude dogmatique des sacrements ; ou plutôt, il doit, durant sa vie entière, approfondir toujours davantage cette étude. L'intelligence claire, raisonnée, compréhensive du merveilleux organisme des sacrements ne contribue pas peu à en faciliter l'administration pratique, si

complexe et parfois si compliquée. Il est un autre motif pour lequel la théologie des sacrements doit être familière au pasteur des âmes : c'est en raison même de l'extrême importance des sacrements pour la vie chrétienne ; il faut en faire souvent le sujet des sermons et des catéchismes (1). Impossible de le nier : un des devoirs les plus urgents du pasteur, un des moyens les plus excellents d'assurer à son ministère la bénédiction et la fécondité, c'est d'exciter dans les âmes, par des instructions proportionnées à l'intelligence des auditeurs (*pro suscipientium captu* — TRID., sess. 23, de reform., cap. 7), l'ardent désir de venir puiser à ces sources de la grâce céleste (2). *Doctrinam sacramentorum tradere parocho* imprimis *est curandum* (CAT. ROM., p. 2, c. 2, q. 2). Si tous les sacrements étaient reçus de la manière et aussi souvent que Jésus-Christ et l'Église le désirent, aucun catholique ne serait perdu pour l'éternité. *Nemo periret, si omnes eo, quo par est, animo sacramenta susciperent* (COLL. LAC., v, 161). Il est certain que les sacrements étant une condition essentielle de vie chrétienne, l'ignorance à ce sujet est l'une des causes qui font qu'un grand nombre ne recourent pas aux sacrements, ou n'y recourent point comme il le faudrait, ou n'en retirent pas les fruits qu'ils devraient en retirer (3). Le Sauveur a déposé dans les sacrements une telle plénitude de force, une telle abondance de grâces, qu'il suffirait d'en user suivant la volonté divine pour que « la face de la terre

(1) Volumus ut ea quæ de sacramentis docet Ecclesia, fidelibus per concionatores sacros dominicis ac festis diebus per annum *diligenter* ac *copiose explicentur* (COLL. LAC., III, 456).

(2) Agendum ut fideles ad sacramenta suscipienda nunquam non bene dispositi compareant et probe intelligant atque adferant idmodi requisita, quæ cujuslibet sacramenti susceptionem salutarem efficiant. Quapropter necesse est, ut ministri sacramentorum ea, quæ *fides de divina sacramentorum institutione, materia, forma, effectibus* proponit, diligenter ipsi revolvant, *theologiæ dogmaticæ* studio se assidue forment. Catechismum Romanum solerter relegant : populi christiani intuitu vero in publicis æque ac privatis institutionibus pastoralibus eo adnitantur, ut fideles de sacramentorum divina institutione, natura, fine, effectu probe instructi eorumdem *magno desiderio* et *veneratione* repleantur (COLL. LAC., V, 642).

(3) Sacramentorum notitia omnibus sive Christi ministris sive Christi populo utilis, imo necessaria est. Illis quidem : nam quum ecclesiastici ministerii præcipua pars sita sit in sacramentorum administratione (I COR., IV, 2) debeantque fideles ad divina sacramenta rite et digne suscipienda adornare, plena sacramentorum notitia imbutos esse oportet. — Isti autem : nam quum fidelis populus per sacramentorum susceptionem pervenire debeat ad gratiam et ad salutem, ad ea suscipienda mire excitatur, dum eorum admirabilem virtutem, efficaciam ac utilitatem eximiam noverit. Quare mente tota huic tractatui bene addiscendo adlaborandum erit (GOTTI, in 3 Part., tr. 4).

fût renouvelée » (Ps. CIII, 30). Dansles sacrements, l'Église possède à la fois la source de sa vie surnaturelle, la moelle de cette vie, et sa force (τὴν ἰσχὺν ἔχει — GREG. NYSS., *Adv. Euonom.*, l. 11) (1). *In hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum, et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum* (S. BONAV., *Brevil.*, I, 1).

9. — Pour le prêtre employé au ministère, les sacrements ne sont pas seulement l'objet d'une étude théologique souverainement utile et nécessaire : c'est, en outre, une étude pleine de charme et de beauté. Par ses sacrements et par ses préceptes Dieu renouvelle en nous son image surnaturelle que le péché avait effacée (*ad imaginem suam sacramentis nos renovat Deus et præceptis.* — MISS. ROM.). Or les œuvres et les institutions par lesquelles Dieu répare et achève l'ordre surnaturel, sont les œuvres les plus admirables du Tout-Puissant. *Nobilissima Verbi incarnati opera sunt illa, per quæ reparatur genus humanum* (BONAV., *Brevil.*, l. VI, 6). « Grandes sont les œuvres du Seigneur... elles sont gloire et puissance », elles sont dignes de son éternelle majesté (Ps. CX, 2, 3). Les sacrements sont d'adorables inventions de la sagesse divine (*adinventiones divinæ* — Is., XII, 4), dont l'étude et la connaissance pénétrent le cœur d'admiration, de reconnaissance et d'amour. *Verbi incarnati excellentissimum opus explicare aggredimur, septem nimirum sacramenta, verissimos uberrimosque Salvatoris nostri fontes, quorum utilissimus usus, fructuosissima cognitio, ignoratio periculosissima* (CONINCK).

10. — Pour le pasteur des âmes, appelé presque chaque jour à dispenser les trésors des grâces de son divin Maître, il n'y a peut-être pas d'étude plus pratique et plus importante que l'étude des sacraments, qui jouent un si grand rôle dans l'économie de la maison de Dieu (EPHES., II, 19) (2). Ce n'est que par

---

(1) His sacramentis pascit Ecclesiam suam Christus, quibus animæ firmatur substantia (S. AMBR., *De myster.*, c. 9, n. 55.) — *Sacramenta* sunt *unum ex essentialibus* et *vitalibus* elementis, quibus Ecclesia Jesu Christi in terra constituitur, nutritur et fovetur ab ipso sponso suo Christo (EPHES., V, 29). In sacramentis etiam materialiter membra Ecclesiæ præparantur (nimirum in christiano matrimonio) et formaliter Ecclesia per sacramenta in suis membris perpetuo renascitur ac renovatur, sanatur, sanctificatur ejusque hierarchia succrescit ac conservatur (FRANZELIN, *De Eccles. Chr.*, thes. 19).

(2) Diabolus non potest modo in vexationem corporum et excæcationem mentium, nisi quis ei ex culpa sua vires tribuat, sicut sunt illi qui *sacramenta* Christi contemnunt ; qui vero humiliter et devote *sacramentis* et *sacramentalibus* se subjiciunt, quæ a passione Christi habent virtutem, non formidant diabolicam potestatem (S. BONAV., III, dist. 19, a. 1, q. 3).

une étude persévérante, accompagnée de la prière et de la réflexion, qu'il pourra traiter toujours saintement les choses saintes, et remplir ses saintes fonctions pour le salut du prochain de manière à se sanctifier lui-même de plus en plus. C'est ce qu'il fera, s'il administre toujours les sacrements en état de grâce, avec une foi vive, avec recueillement et piété, avec soin et dignité, avec empressement et oubli de lui-même, avec charité, avec joie, dans l'esprit de sacrifice. Si le prêtre travaille ainsi pour son divin Maître et conformément à la volonté de ce Sauveur, sans se rechercher lui-même en rien, et sans avoir d'autre but que la gloire de Dieu et le salut des âmes (1), il méritera, au jour où il rendra compte de sa gestion, de s'entendre appeler un « serviteur prudent et fidèle » (MATTH., XXIV, 45) et d'entrer dans la joie de son Maître (MATTH., XXV, 23)

« Si les hommes », dit le P. Faber, « se livraient à l'étude de la science des sacrements, la dévotion y gagnerait beaucoup. La haine particulière avec laquelle les hérésies poursuivent ce que nous pouvons appeler le principe des sacrements dans notre sainte foi, est une preuve de l'importance que nous devons y attacher nous-mêmes. Nulle part, pour ainsi dire, la théologie n'est aussi profonde que dans la question des sacrements... D'ailleurs la dévotion aux sacrements est absolument nécessaire dans les temps où nous vivons ». Celui qui, avec persévérance et piété, adore le Précieux Sang, aura toujours la plus haute estime pour les sacrements : ils sont, en effet, les vaisseaux qui contiennent le Précieux Sang, « ils sont, dans les circonstances ordinaires, les conduits qui l'amènent aux âmes pour lesquelles il a été versé ». Celui qui estime l'excellence des sacrements, estimera l'Église dont ils sont la propriété toute spéciale, dont ils constituent un caractère distinctif. Nous ne pouvons, d'autre part, apprécier la valeur du Précieux Sang, si nous n'avons une connaissance vraiment spirituelle de nos sacrements, et un amour pénétré d'admiration pour leur excellence et leur richesse. Au point de vue ascétique, enfin, il n'est peut être rien qui, de nos jours, importe plus qu'une tendre dévotion envers les sacrements (2).

(1) Puritas cordis in duobus consistit : in quærenda gloria Dei et utilitate proximi, ut in omnibus videlicet actibus vel dictis suis nihil suum quærat episcopus (resp. sacerdos), sed tantum aut Dei honorem aut salutem proximorum aut utrumque (S. BERN., *Tr. de morib. et offic. episc.*, c. 3, n. 10).

(2) FABER, *Le Précieux Sang*. Paris, Retaux, p. 163, et *passim*.

PREMIÈRE SECTION

ESSENCE DES SACREMENTS

§ 2. — Le mot « sacrement » dans le langage chrétien.

1. — Les langues germaniques ont, comme les langues romanes, emprunté au latin de l'Église le mot « sacrement » dans son sens dogmatique, et elles l'ont conservé (1). Ce terme, au sens multiple et d'un usage fréquent, joue un grand rôle dans la langue pourtant si riche de l'Église : il importe donc de l'expliquer brièvement — d'autant que la définition nette des termes n'est pas sans utilité pour la définition de la chose elle-même. *Oportet nominis cognitionem rei cognitioni præmittere, quia sine ejus notitia impossibile est rem ipsam perfecte capere* (Salmant., tract. 22, procem., n. 3).

2. — La Bible et la langue de l'Église donnent au latin *sacramentum* à peu près le même sens qu'au grec μυστήριον. Ces deux termes sont d'origine différente, mais ils ont une signification analogue : *sacramentum* et *mysterium* s'emploient indifféremment l'un pour l'autre (2). Étymologiquement *sacramentum* (de *sacrare*, dédier, consacrer à Dieu) signifie une chose sainte, une chose qui sanctifie : tandis que μυστήριον (de μύειν, fermer, plus particulièrement la bouche et les yeux) désigne une chose secrète, cachée. Mais comme, de fait — surtout en matière religieuse — être saint et être secret sont corrélatifs, en règle générale, on comprend sans peine

---

(1) Berthold de Ratisbonne a deux sermons sur les sacrements : l'un a pour titre : « Von den siben heilikeiten » ; l'autre : « Von den siben erzenien ». — (Cfr. Pfeiffer, i, 289 ; ii, 81.

(2) Sacramentum et μυστήριον in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, μυστήριον vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur (Algerus, *De sacram.*, l. i, c. 4, n. 27).

que *sacramentum* et *mysterium* ont pu devenir synonymes et s'employer l'un pour l'autre. De par leur nature, les choses saintes sont secrètes et doivent être tenues secrètes, de même que les secrets doivent être gardés saintement. *Secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur, quæcumque violari non licebat : ideo illa* secreta *sive divina sive humana, quæ non licet violari quibuslibet publicando, dicuntur* sacra *vel* sacramenta (S. THOM., 3, q. 60, a. 2, ad 2). — En général *sacramentum* équivaut donc à *sacrum secretum*, et désigne une chose sainte et secrète, une chose sainte et mystérieuse, un saint secret, un saint mystère. Dans une acception plus précise, on peut distinguer une double ou même une triple signification du mot *sacramentum*. *Sacramentum dicitur* sacrum signatum *et* sacrum signans (PETR. PICT., *Sent.*, l. 5, c. 1).

3. — Dès lors, dans le langage de l'Église, le mot *sacramentum* signifie d'abord, au sens le plus large, tout ce qui est saint et mystérieux, et, par suite, tous les signes religieux ; mais, plus particulièrement, une certaine catégorie ou un nombre déterminé de signes d'une nature spéciale.

a) *Secundum quod sacramentum accipitur pro* re signi (chose signifiée) *sacramentum dicitur a sacro et secreto, quasi sacrum secretum* (INNOCENT. III, l. 4, c. 39). Dans ce sens très large on appelle *sacramenta* ou *mysteria* l'ensemble des mystères de la foi, c'est-à-dire tous les enseignements et tous les dogmes de la religion chrétienne, en tant qu'ils sont inaccessibles à la seule raison, qu'ils ne peuvent être connus des fidèles que par révélation divine, et qu'ils restent cachés à ceux qui ne sont pas initiés, c'est-à-dire aux non-baptisés (Cf. *Discipline du secret*) (1). — Ce n'est que par la grâce d'une lumière divine que les Apôtres connaissent et comprennent les mystères (τὰ μυστήρια) du royaume des cieux (MATT., XIII, 11) (2). Le décret de la Rédemption conçu dans les profondeurs de la Sagesse éternelle, l'œuvre de la Rédemption même accomplie par Jésus-Christ sont un « mystère (*sacramentum*, μυστήριον) de la volonté divine » (EPHES., I, 9) ; et la mission des Apôtres était de publier « quelle est l'économie du mystère (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, *dispensatio sacramenti*) caché en Dieu dès le commencement des siècles »

(1) Christus dicitur Redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam et in ea suscepit et implevit illa *sacramenta*, quæ sunt causæ nostræ redemptionis (PETR. LOMB., III, dist. 19, c. 5).

(2) *Nescierunt sacramenta Dei*, i. e. sacra et secreta consilia et dispositiones de passione et resurrectione Christi (S. BONAV., *In Sap.*, c. 2, v. 22).

(EPHES., III, 9). L'Homme-Dieu, le Rédempteur est lui-même « le grand mystère de piété » (*magnum pietatis sacramentum* — I TIM., III,16). Pour Tertullien par exemple, *vetus sacramentum* signifie la religion juive, *diversitas sacramenti* la différence de croyance, *christianum sacramentum* le mystère de la sainte Trinité, *regula sacramenti* le symbole de la foi chrétienne. — S. Cyprien appelle l'unité de l'Église *sacramentum unitatis*, et il parle des *sacramenta orationis dominicæ*. — S. Ambroise intitule son livre sur le mystère de l'Incarnation : *Liber de incarnationis dominicæ* sacramento. — Hugues de S. Victor († 1141) donne pour titre à son grand ouvrage dogmatique, qui embrasse toute la théologie : *De sacramentis* (des mystères) *christianæ fidei* (1).

b) En un sens moins large, mais encore général (générique) on entend par *sacramentum* un signe signifiant une autre chose, (le plus souvent une chose sainte), ou, en général, tout signe sacré. *Sacramentum est sacræ rei signum* (PETR. LOMB., IV, dist. 1, c. 1). — *Signa, quum ad res divinas pertinent, sacramenta nominantur* (S. AUG., *Ad Marcell.*, ep. 138, n. 7). En ce sens toutes les figures, toutes les institutions et tous les événements typiques de l'Ancien Testament, comme tous les symboles religieux, tous les rites sacrés et mystérieux du culte chrétien sont appelés *sacramenta*. — Dans l'Apocalypse (I, 20), le Fils de l'homme explique au Voyant le mystère (*sacramentum*) des sept étoiles et des sept chandeliers d'or. — Il n'est pas une seule religion dont les adeptes ne soient unis entre eux par le lien de rites extérieurs, de marques visibles (*signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio* S. AUG., *Faust.*, l. 19, c. 11). — Autrefois on appelait *sacramentum catechumenorum* un sacramental, savoir le sel bénit, présenté à différentes reprises au catéchumène. « Dès le sein de ma mère, j'ai été marqué du signe de la croix de Jésus-Christ et assaisonné de son sel » (S. AUG., *Conf.*, I, 11 — Cfr. *De catechizandis rudibus*, c. 26, n. 50). — Les fêtes célébrées en mémoire des mystères du Sauveur portent aussi le nom de *sacramenta* (*post crucis et resurrectionis et ascensionis sacra-*

(1) Dicit Magister : « Redemptor dicitur secundum humanitatem, quia in ea suscepit illa sacramenta, quæ sunt causæ nostræ redemptionis ». Sed contra : pœnitentia et confirmatio et extrema unctio faciunt ad nostram redemptionem, et tamen Christus ea in se non suscepit. — Dicendum quod *sacramenta* hic vocantur non illa, quæ sunt signa et vasa, in quibus confertur gratia, sicut sunt septem sacramenta Ecclesiæ, sed *sacramenta* hic dicuntur *sacra mysteria* sive *sacra secreta*, quæ ordinata sunt ad nostram redemptionem, sicut Christi incarnatio, nativitas, passio et resurrectio (S. BONAV., III, dist. 19, dub. 6).

menta — S. HIERON.). Aujourd'hui encore, dans la Secrète du mercredi des Cendres, le jeûne quadragésimal est appelé *sacramentum*, en raison de la signification mystique du nombre 40 (*ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium*). Aussi, jusque bien avant dans le moyen âge, nommait-on *liber sacramentorum* ou *sacramentarium* le livre liturgique qui contenait les formules des fonctions sacrées (messe, sacrements, sacramentaux). — *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii* sacramentum, *i. e.* sacrum signum est (S. AUG. *De civit. Dei*, 10, 5). C'est à tout le moins en ce sens large (*sacrum signum*, signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Église) que l'Apôtre appelle le mariage (chrétien) un « grand sacrement » (*sacramentum magnum*, μυστήριον μέγα — EPHES., v. 32).

c) Au sens rigoureux et, par conséquent, spécifique, le mot *sacramentum* sert à désigner un petit groupe de signes tout spéciaux. On peut, sous un double rapport, établir une distinction caractéristique entre les différents signes — sous le rapport de la *chose signifiée*, et surtout sous le rapport de la *manière* dont la chose est signifiée. C'est également le cas ici. Au sens strict, on réserve le nom de sacrements aux seuls signes qui signifient la sanctification de l'homme, la sanctification efficace. Par sacrement on entend dès lors un signe saint et sanctifiant. Ce signe signifie non pas seulement théoriquement, mais encore et surtout pratiquement une chose sainte, en tant que cette chose sainte consacre ou sanctifie l'homme, ou — ce qui revient au même — en tant qu'il confère à l'homme, par sa réception, la consécration ou sanctification qu'il signifie. *Sacramentum est signum* rei sacræ *et* sanctificantis, *ita quod ad illam habendam* efficaciter *ordinat suscipientem et sic dicitur* proprie *sacramentum* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, dub. 1). De tels signes existaient déjà dans l'Ancienne Loi ; il en existe dans la Loi nouvelle. *Sacramenta* proprie *dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam* consecrationem, *per quam sc. deputabantur quodammodo ad cultum Dei* (S. THOM., 1. 2, q. 102, a. 5). — La lance qui a ouvert le côté du Sauveur en a fait jaillir les sacrements, par lesquels les fidèles sont initiés (*sacramenta quibus credentes initiantur* — S. AUG., *De civit. Dei*, 15, 26).

4. — Ce dernier sens — propre et spécifique — de *sacramentum* répond évidemment à l'étymologie du mot. De même, par exemple, que *nutrimentum* et *vestimentum* désignent une chose qui nourrit ou habille, ainsi *sacramentum* désigne une chose qui consacre ou sanctifie. *Sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem* active, *ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid*

ornatur (S. THOM., IV, dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 1). C'est donc à bon droit qu'on appelle « sacrements » ces signes religieux qui non seulement signifient une chose sainte, mais qui opèrent la sanctification. De bonne heure on leur a de préférence donné ce nom qui, depuis le VIIIe siècle, est resté leur propriété tellement exclusive que les autres choses saintes et symboles religieux ne peuvent plus être appelés des « sacrements » qu'improprement et par analogie (1). Déjà Tertullien nomme le baptême *sacramentum baptismi*, *sacramentum aquæ*, *sacramentum benedictionis*, *lavacri sacramenta* ; l'Eucharistie, *sacramentum panis et calicis*, *sacramentum eucharistiæ* ; la matière des sacrements *res sacramentorum divinorum*. — Au XIIe siècle, Hugues de S. Victor emploie encore le mot *sacramentum* en son sens large et générique ; et, pour distinguer les sacramentaux des sacrements proprement dits, il appelle ces derniers *sacramenta* principalia (*De ceremoniis, sacr. et observ.*, l. I, c. 12). Pierre Lombard, au contraire, intitule simplement son traité des sacrements, *De Sacramentis*, et il commence la seconde distinction par ces mots : *Jam ad sacramenta N. L. accedamus.*

Cette évolution progressive d'un terme dogmatique et sa fixation définitive répondent à la nature des choses et ont leur raison d'être intrinsèque ; en effet, les éléments de sainteté et de mystère, exprimés par le mot *sacramentum*, se retrouvent au plus haut degré et admirablement unis dans nos sacrements (2). L'Église n'a rien de plus saint, rien de plus riche en mystères que ses sacrements : ils sont vraiment saints, vraiment riches en mystères ces « mystères de la foi », dans leur origine, dans leur nature, dans leur efficacité, dans leurs effets (3). *Licet sacramenta sint corporalia et sensibilia, sunt tamen veneranda tanquam* sancta, *quia* sacra *significant mysteria, ad* sacra *præparant charismata, a sacratissimo Deo data*, sacra *institutione et benedictione* consecrata, *ad cultum* sacratissimum *Dei in* sa-

---

(1) Acceptio, qua sacramentum significat cæremoniam initiantem et consecrantem hominem Deo, sive (quod fere idem est) signum rei sacræ, non cujuscumque sed rei sacræ *sacrantis* et *initiantis* hominem, propriissima est (BELLARM., l. I, c. 8).

(2) Sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem vi eorumdem sacramentorum operatur : unde et a *secretis* virtutibus vel a *sacris* sacramenta dicuntur (S. ISID., ETYMOL., l. 6, c. 19, n. 40).

(3) Multa in hac doctrina continentur divina ac supernaturalia mysteria, quorum cognitio ac contemplatio licet humani ingenii vires ac intelligentiam superet, tamen per se jucundissima est et ad christianos mores componendos utilissima (SUAREZ, in III, *De sacram.* præf., n. 2).

cra *Ecclesia constituta, ita ut merito dici debeant* sacramenta (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 1).

§ 3. — Notion du sacrement chrétien

1. — Cette explication du mot sacrement (*nominis interpretatio vel verbi notificatio* — S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, dub. 1) avait pour but de nous conduire à une définition proprement dite, qui nous donne la notion du sacrement et nous en fasse clairement connaître l'essence (*quidditas*). Or, les sacrements dont il s'agit de déterminer l'essence, constituent, il est vrai, une classe spéciale ou un genre particulier (*genus*) de signes sacrés; mais ils se subdivisent en deux espèces (*species*) qu'il faut, dès lors, distinguer spécifiquement l'une de l'autre. On peut donc, ou plutôt l'on doit établir plusieurs définitions réelles des sacrements, selon qu'on a en vue l'ensemble des sacrements de la religion révélée, ou seulement les sacrements de l'Ancienne Loi, ou enfin les sacrements chrétiens. Les Pères, les conciles et les théologiens sont, en effet, unanimes à enseigner ou à supposer comme une vérité généralement admise, que, sous l'économie de l'Ancien Testament, il y avait des sacrements proprement dits, comme il y avait de véritables sacrifices. La notion générale des sacrements — ce qui fait d'un signe un sacrement proprement dit, ce qui le distingue essentiellement de tous les autres signes sacrés — convient également aux sacrements de la Loi ancienne et à ceux de la Loi nouvelle, non point par analogie, mais exactement dans le même sens (*univoce*) : c'est l'opinion la plus juste. — Nous commençons par la notion des sacrements chrétiens, non seulement parce qu'elle est plus facile et plus importante, mais encore parce qu'elle nous fournit un point d'appui pour arriver à une définition spécifique des sacrements de l'Ancien Testament et, par conséquent, à une définition générique qui s'applique à l'ensemble des sacrements des deux Alliances.

2. — Deux points nous sont incontestablement fournis par les données de la foi; nous savons d'abord quels rites, quels actes religieux constituent, dans l'Église de Jésus-Christ, de véritables sacrements, des sacrements proprement dits; — nous savons, en second lieu, quels caractères essentiels, quelles propriétés conviennent également à tous ces sacrements. Cela supposé, il n'est pas difficile de donner une définition réelle de nos sacrements. Pour cela, il nous faut rappeler, aussi briève-

ment et cependant aussi clairement que possible, les caractères essentiels communs aux sept sacrements.

a) Le sacrement est essentiellement un signe (1). *Nullo modo* accidit *sacramento esse signum, sed* essentiale *est simpliciter* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4). On énonce plus précisément cette vérité, en disant que le sacrement appartient au genre des signes. *Sacramentum ponitur in genere signi* (S. Thom., 3, q. 60, a. 1). Le sacrement est un « signe » : voilà le caractère générique ou commun qui, en dehors des sacrements, convient à nombre d'autres choses. — Par signe nous entendons ici une chose sensible, propre et destinée à conduire l'esprit de l'homme à la connaissance d'un autre objet. *Signum est per quod* (par la connaissance) *aliquis devenit in cognitionem alterius* (S. Thom., 3, q. 60, a. 4). Les sacrements sont essentiellement des signes — cela veut dire que, tout d'abord, ils sont destinés à nous faire connaître une autre chose, une chose cachée et sainte. *Si sacramentum* esse *suum habet ex institutione et est institutum ad significandum: ergo* significare *est ei* essentiale (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, q. 2). Le Catéchisme romain insiste beaucoup sur ce point; il veut qu'on explique cette définition. « Il sera très utile que les fidèles sachent que les sacrements sont des signes (*ad* signa *pertinere*) ; ils comprendront mieux combien les choses mêmes que les sacrements signifient, contiennent et opèrent, sont saintes et sublimes; et, à son tour, la connaissance de cette sainteté (cognita *eorum sanctitate*) excitera dans les âmes le respect et la reconnaissance pour l'infinie bonté de Dieu » (C. R., p. 2, c. 1. q. 4). — Puisque les sacrements représentent une chose supra terrestre et surnaturelle, ils ont un caractère *mystique*, c'est-à-dire mystérieux : et c'est précisément là ce qui invite à chercher, à examiner et, par suite, ce qui éveille et stimule la connaissance religieuse, la foi, sans laquelle l'usage des sacrements ne pourrait produire ses effets salutaires (2).

---

(1) Scriptura, Concilia, Patres et Theologi, quando de sacramentis agunt, nihil frequentius prædicant, nihil evidentius affirmant, quam sacramenta esse signa. Ergo *sacramentum formaliter* consideratum *constituitur essentialiter in genere signi* (Salmant., disp. 1, dub. 1, n. 6).

(2) Sicut medicina corporalis non prodest, nisi præparetur suscipiens, sic necesse est fieri spiritualiter ; et quoniam *fides* disponit hominem, ut ei sint *salutifera sacramenta*, et motus fidei excitatur per exhibitionem *signi*, ut requirat signatum, et per hoc homo disponitur ad curationem : ideo tanquam medicina efficax et sufficiens sacramentalis medicina habet *significationem* de sua integritate et ita, essentialiter loquendo, sacramentum est signum (S. Bonav., iv, disp. 1, p. 1, dub. 2).

b) Le sacrement est un signe *visible*, c'est-à-dire qui tombe sous les sens, qu'on perçoit par les sens externes (visibile — sensibile *signum*). *Omne sacramentum est elementum sive signum, quod offert se sensibus* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 2). Bien que le signe extérieur soit parfois, ici, une chose palpable, par exemple l'onction, cependant, en règle générale, il n'est perçu que par la vue et par l'ouïe — en d'autres termes, par les deux sens qui, entre tous, servent à acquérir la connaissance et contribuent davantage au perfectionnement de l'esprit (*sensus* maxime cognoscitivi. — S. THOM.). Mais parce que la vue est en elle-même supérieure à l'ouïe, parce qu'elle est, dès lors, le sens le plus parfait, le plus noble et le plus excellent, on comprend sans peine pourquoi et comment l'expression « voir » s'étend aux perceptions des autres sens, pourquoi et comment « visible » a la même signification que « perceptible par les sens » (1).

Les sacrements sont destinés aux hommes : ils doivent donc être sensibles, parce que, seuls, des signes sensibles sont en rapport avec la nature de l'homme et avec son mode de connaissance. Le signe, comme tel, doit être plus à notre portée, plus facilement connaissable et plus vite connu que la chose signifiée qu'il est appelé à nous faire connaître. Nous ne pouvons percevoir autrement des choses qui sont le principe et le terme de la connaissance intellectuelle (2). Il s'ensuit que l'homme a besoin de choses corporelles, matérielles, sensibles pour s'élever, comme à l'aide d'un appui conforme à sa nature, à la connaissance des choses invisibles, spirituelles et divines (3). *Humanæ naturæ proprium est, ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur* (S. THOM., 3, q. 61, a. 1). Quoi donc de plus opportun que de révéler aux hommes et de leur mettre sous les yeux, au moyen de signes

(1) Quia visus est nobilior inter alios sensus et plures differentias rerum ostendit, ideo (ut S. AUG., *Conf.* l. 10, c. 35, dicit) nomen visus ad omnes alios sensus extenditur et ideo *visibilis* ponitur hic pro *sensibili* communiter (S. THOM., IV, dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 3, ad. 2). — *Visibile* accipitur pro *sensibili* sensu exteriori, maxime quantum ad duos sensus disciplinales, unde *visibile comprehendit audibile* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, dub. 2).

(2) Effectus sensibilis per se habet, quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu oritur..... Et inde est, quod primo et principaliter dicuntur *signa*, *quæ sensibus offeruntur* (S. THOM., 3, q. 60, a. 4).

(3) Propria et congenea est nostro intellectui via cognoscendi quæ a sensibilibus ad intelligibilia conscendit et per visibilia quasi substernicula quædam ac adminicula ad invisibilium notionem amoremque erigit et subvenit (CLICHTOV., *Elucid.*, l. 3).

extérieurs, les dons célestes de la grâce que leur nature même dérobe à la perception des sens? *Gratia sublimior est et a nostris sensibus remotior, et corporale nobis est propinquius: ideo recte per illud gratia significatur* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 2).

Sans doute la nature du signe sacramentel exige que ce signe puisse être immédiatement connu par les sens: mais il n'est nullement nécessaire que tous ses éléments soient, en eux-mêmes, perceptibles par les sens: une chose invisible peut entrer dans la constitution du signe sacramentel, à la condition qu'elle se révèle extérieurement par un autre élément. C'est ainsi que la contrition est partie essentielle du sacrement de la Pénitence, que le corps et le sang de Jésus-Christ appartiennent à l'Eucharistie (1).

c) Comme son nom l'indique, le sacrement est un signe *sacré* dans toute la plénitude du sens de ce mot: c'est-à-dire sacré en lui-même et en raison de la chose signifiée (*signum* sacrum *rei* sacræ). Tout d'abord les sacrements sont sacrés, en tant qu'ils appartiennent au culte chrétien ou au service de Dieu, en tant qu'ils sont des actes religieux, des signes cérémoniels et rituels (2). — Mais, surtout, ils sont appelés saints et sacrés parce qu'ils expriment sensiblement une chose sainte et sanctifiante. *Sacramenta sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur* (S. THOM., 3, q. 61, a. 3). Au nombre de ces choses saintes et sanctifiantes, exprimées par les signes sacramentels, il faut mettre en premier lieu la grâce intérieure et le caractère spirituel qui, conjointement, consacrent l'homme et lui donnent la perfection de la sainteté. Nos sacrements désignent donc tout d'abord la parfaite sanctification de l'homme (perfectio *sanctitatis humanæ*. S. THOM., 3, q. 60, a. 2, ad. 3). On voit, dès lors, pourquoi ils sont les signes d'une chose sainte, en tant que cette chose nous sanctifie (par l'application du signe). *Proprie sacramentum est signum rei* sacræ *in quantum est* sanctificans *homines* (S. THOM., 3, q. 60, a. 2).

(1) Non est necessarium, ut omnia quæ constituunt sacramentum, sint per se *immediate sensibilia*; sufficit enim, ut absolute secundum aliquid sit sensibile et per illud ipsum reliqua fiant quodammodo sensibilia, sicut contritio fit sensibilis par confessionem et corpus Christi in Eucharistia per species et verba (ARRIAGA, sect. 4, subsect. 2).

(2) Res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit (S. THOM., 3, q. 60, a. 4, ad 2).

d) Le sacrement est un signe de la grâce invisible et de la sanctification, *institué* et *donné par l'autorité divine (signum* datum, *signum* positivum). Les choses matérielles et les choses suprasensibles et surnaturelles appartiennent à deux ordres d'êtres entièrement distincts : il ne peut donc y avoir, naturellement, entre ces deux ordres de choses un lien tel que, sans une intervention venue d'ailleurs, une chose sensible puisse ou doive signifier en réalité la grâce divine : ce sens surnaturel ne peut exister efficacement qu'en vertu d'une institution positive. *Sacramentum* habilitatem *ad significandum habet ex natura sed* actualitatem *habet ex institutione* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 2). Puisqu'il s'agit ici de signifier infailliblement et efficacement la sanctification de l'homme, il est clair que cette signification sacramentelle *(significatio sacramentalis)* de rites sensibles ne peut venir que de Dieu, auteur de la grâce et que, par conséquent, elle dépend d'une institution divine (1).

e) Les sacrements ne sont donc pas des signes purement naturels ; bien moins encore des signes simplement arbitraires : ce sont plutôt des signes symboliques (*signa* symbolica) de la sanctification intérieure de l'homme. La sagesse divine, qui dispose tout avec douceur, n'a point pris au hasard les choses qui devaient servir de signes sacramentels : elle a choisi celles qui, par leur efficacité et leurs propriétés naturelles, ont une certaine analogie, un rapport quoique éloigné avec les grâces sacramentelles et qui sont propres, dès lors, à représenter ces grâces d'une manière plus saisissable à l'esprit humain, pour en donner une connaissance plus claire et plus facile. *Res sensibiles* aptitudinem quamdam *habent ad significandum effectus spirituales ex sui* natura, *sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina..... Præelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales non quia ad eas contrahatur ejus affectus, sed ut sit* convenientior *significatio* (S. THOM., 3, q. 64, a. 2, ad 2). *Elementum* (la chose matérielle et sensible) *ex naturali quadam qualitate* repræsentat (présente clairement aux yeux), *ex superaddita institutione* significat (HUG. DE S. VICT., *De Sacram.*, l. 2, p. 6, c. 2). — L'effet que la puissance divine opère dans l'âme d'une manière invisible et mystérieuse, est représenté d'une façon symbolique.

(1) Requiritur, ut sacramentum sit signum ex institutione significans. Quum enim res sensibilis non habeat ex sua natura significationem rei sacræ et supernaturalis, oportet quod eam sortiatur ex institutione ejus, qui rem illam potest promittere et præstare, qui est *solus Deus*, et ideo debet esse *institutio divina* (SYLVIUS, in 3, q. 60, a. 2, quær. 1).

c'est-à-dire au moyen d'un signe facile à comprendre, grâce à une certaine analogie et ressemblance naturelle (*specie quadam et similitudine*. — C. R., p. 2, c. 1, q. 4).

Les choses matérielles, qui sont du domaine des sens, et les choses spirituelles, qui sont du domaine suprasensible, ne peuvent évidemment, — puisque leur nature spécifique est différente, — avoir les mêmes propriétés spécifiques; il n'en reste pas moins vrai qu'elles peuvent présenter certaines propriétés qui ont entre elles une sorte de proportion ou de rapport. Entre les rites extérieurs du sacrement et l'effet surnaturel de ce sacrement il s'établit ainsi un parallélisme, où le signe choisi par Notre Seigneur Jésus-Christ devient l'image la plus exacte et la plus expressive de l'invisible et du suprasensible. C'est l'analogie de proportion ou de rapport. *Sacramentum gerit similitudinem gratiæ pro eo quod, sicut aqua abluit carnem, ita gratia mundat animam, et sicut oleum lenit exterius, ita gratia interius* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, dub. 3).

Ces analogies ou comparaisons empruntées au monde visible sont pour l'esprit humain un moyen naturel, — disons mieux, un moyen essentiel, indispensable — pour arriver facilement à la connaissance des vérités surnaturelles, connaissance nécessaire à la vie chrétienne. De même donc que, dans nos saints Livres, l'Esprit Saint nous propose les mystères de la révélation en un langage imagé, où abondent les métaphores, les allégories, les paraboles, ainsi, dans l'institution des sacrements, Notre Seigneur Jésus-Christ a attaché la grâce invisible à des signes visibles, tels que, par leur nature même, ils constituaient déjà un symbole plus ou moins parfait, une analogie, une image, une figure des opérations de la grâce. *Est homini connaturale, ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Unde quum res sacræ, quæ per sacramenta significantur, sint quædam spiritualia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est, ut per aliquas* res sensibiles (par des symboles, par des images) *significatio sacramenti impleatur, sicut etiam per* similitudinem *sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur* (S. Thom., 3, q. 60, a. 4).

S. Augustin insiste sur la nécessité de cette analogie. « Si les sacrements, dit-il, n'avaient pas une certaine similitude (*quamdam* similitudinem) avec les choses dont ils sont les signes sacrés, ils ne seraient pas des sacrements » (*Ad. Bonif.*, Ep. 98, n. 9). Ces mots doivent s'entendre de l'économie que Jésus-Christ a voulu établir de fait dans l'ordre actuel du salut (1).

(1) Sacramenta non sunt signa qualiacumque, sed signa *symbolica* h. e.

Il a montré sa divine sagesse en choisissant pour signes sacramentels des choses clairement symboliques, afin de nous révéler et de nous rendre en quelque sorte perceptible ce qu'il y a de spirituel et d'invisible, dans les sacrements (1). Sous cette écorce facile à briser, nous saisissons bien plus aisément le fruit mystérieux du sacrement. Par les symboles naturels et par les actes symboliques qui concourent à constituer les signes sacramentels, ce qu'il y a de plus mystérieux dans le culte chrétien — la grâce invisible et la sanctification intérieure — est clairement représenté et mis à la portée des simples fidèles (2).

Ce côté symbolique est essentiel à nos sacrements ; il est, en même temps, du plus grand prix et d'une extrême utilité : aussi les Pères et les Docteurs se sont-ils toujours attachés à l'expliquer. S. Grégoire de Nysse appelle les sacrements μυστικὰ σύμβολα — μυστικὰ ἔθη (usages) καὶ σύμβολα. *Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est* (PETR. LOMB., IV, dist. 1, p. 1, c. 4. — Le Concile de Trente répète la définition traditionnelle des scolastiques du moyen âge, pour qui le sacrement est « un symbole (*symbolum*) d'une chose sainte et une image visible (*forma visibilis — aliqua similitudo exterius repræsentans* — S. BONAV.) *de la grâce invisible* » (Sess. 13, cap. 3).

f) Nos sacrements ne sont pas seulement des signes sacrés ; ils sont aussi des signes sanctifiants (*signa* sacrantia *et* sanctificantia), puisqu'en vertu de leur institution divine ils ont pour but de signifier théoriquement la grâce et la sanctification de l'homme, et de l'opérer pratiquement. *Sacramenta N. L. simul sunt causæ et signa, et inde est quod, sicut communiter dicitur,* « efficiunt quod figurant ». *Ex quo etiam patet, quod habent*

---

habentia in se similitudinem aliquam specialem cum gratia speciali cujusvis sacramenti... In omnibus sacramentis aliqua hujusmodi *symbolizatio* invenitur (HAUNOLDUS, l. 4, tr. 2, cap. 1, contr. 1, n. 457).

(1) Finem omnium sacramentorum omnes admittunt esse significare internam justificationem, et eo modo hominem, qui corpore et spiritu constat, per sensibilia et corporalia *symbola* ad rerum intelligibilium et spiritualium cognitionem evehere... Quemadmodum igitur in Baptismo ablutio exterior per aquam exhibetur, ut ablutio interior per Spiritum significetur, sic etiam in Eucharistia panis et vinum seu potius panis vinique species in conspectu ponuntur, ut corpus et sanguis Domini cibus ac potus animarum esse intelligantur et ad eumdem modum in sacramentis ceteris id necessario sacramenti natura postulat, ut externa signa ad spiritualem effectum apte repræsentandum exhibeantur (BELLARM., *De pœnit.*, l. 1, c. 11).

(2) Signum rei sacræ perfectissimum et humanæ intelligentiæ summe accommodatum est, quod ex analogia sibi innata præditum est vi speciali manuductionis intellectus ad rem significatam (ESPARZA, l. 10, q. 2, ad 3).

perfecte *rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum* signi, *sed etiam per modum* causæ (S. Thom., 3, q. 62, a. 1, ad 1). Ces deux caractères rentrent dans la notion et l'essence des sacrements chrétiens : représenter symboliquement et opérer en qualité d'instruments la justification et la sanctification de l'homme par la grâce. *Sacramentum N. L. duo habet sc. quod est figura et causa* (S. Bonav., iv, dist. 10, dub. 3). — *Duo sunt de integritate sacramenti, sc.* significatio *et* sanctificatio (S. Bonav., iv, dist. 9, q. 3, a. 1). — *De ratione sacramenti est, quod* significet *et* efficiat (S. Thom., iv, dist. 9, q. 1, a. 2). *Sacramentum dicitur invisibilis gratiæ* visibile causaleque *signum* (Dion. Cartus. *Dialog.*, l. 4, q. 1). — Le but principal de nos sacrements étant de communiquer aux âmes les grâces de guérison et de sanctification, il faut évidemment regarder l'indication efficace de cette grâce ou la production de la grâce indiquée comme le caractère le plus essentiel et le plus important, — comme le caractère qui place nos sacrements bien au-dessus de tous les signes non sacramentels, au-dessus même des sacrements de l'Ancien Testament. C'est donc à bon droit que l'efficacité des sacrements est toujours signalée avec insistance, puisqu'ils doivent à ce caractère d'être « les merveilleux instruments » (*mirifica* instrumenta — C. R., p. 2, c. 1, q. 14) du salut, les sources de la sainteté et du salut.

g) Les signes sacramentels ne sont pas destinés à être employés momentanément ou d'une manière transitoire : leur auteur les a établis pour toute la durée de la Loi. Les sacrements chrétiens sont un élément fondamental et essentiel du culte public : ils appartiennent donc au fonds même de la religion et de l'Église établies par Jésus-Christ ; il s'ensuit qu'ils doivent, comme cette religion et cette Église, durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à l'avènement du Seigneur (i Cor., xi, 26).

h) Enfin rappelons que les sacrements sont des rites ou des actes sacrés qui ne se rapportent pas directement et immédiatement (comme le sacrifice) à l'adoration et à la glorification de Dieu, mais qu'ils vont tout d'abord et surtout à communiquer la grâce, c'est-à-dire qu'ils ont pour but la justification et la sanctification des âmes (*sacræ initiationes*, ἱεραρχικαὶ τελεταί Ps. Dion., *de hier. eccle.*, c. 3, n. 1).

3. — Les caractères ou propriétés que nous venons d'énumérer appartiennent à l'essence et à la notion du sacrement chrétien. Partout où ces caractères se trouvent réunis, le rite revêt la dignité du sacrement. Le sacrement chrétien est donc un acte rituel symbolique qui, en vertu d'une disposition divine, signifie et opère la sanctification de l'homme par la grâce ; plus

brièvement, le sacrement chrétien est un signe efficace de la grâce. — A la rigueur des termes, cette propriété d'être le signe efficace de la grâce, de sanctifier les âmes, constitue la nature intrinsèque du sacrement ; l'institution de ce signe par Jésus-Christ est seulement la cause extrinsèque, la condition préalable et indispensable pour l'existence du sacrement.

Pierre Lombard (✝ 1164) donne déjà une définition complète et excellente de nos sacrements : *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma* (image, symbole), *ut ipsius imaginem gerat et causa exsistat* (IV, dist. 1, p. 1, c. 4). Nous voyons ici (1) qu'il appartient à l'essence du sacrement d'être un signe sensible et symbolique dont l'emploi communique la grâce intérieure à celui qui le reçoit. La définition du Catéchisme romain est, au jugement de Bellarmin, « *definitio pulcherrima* » (l. 1, c. 11) : *Sacramentum res est sensibus subjecta, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet* (C. R., p. 2, c. 1, q. 6). Sans doute, la sainteté du signe sacramentel et l'analogie de ce signe avec la chose signifiée ne sont pas expressément mentionnées ; mais il est facile de les déduire des caractères indiqués. En effet, un signe destiné à sanctifier doit être saint en lui-même (2) ; et Dieu, dans sa sagesse, n'aurait pas élevé à la dignité de sacrement, une chose qui, de sa nature, ne serait pas apte à figurer et à représenter la grâce sacramentelle. — Le même Catéchisme romain définit plus brièvement encore les sacrements en disant qu'ils sont « un signe sensible de la grâce invisible institué pour notre justification » (P. 2, c. 1, q. 3). — Les mots souvent cités : « *Sacramentum est sacræ rei signum* » (PETR. LOMB, IV, dist. 1, p. 1, c. 2), expriment seulement un caractère commun aux sacrements et à un grand nombre d'autres signes : ils ne sont donc pas une définition rigoureuse (*definitio*

---

(1) S. Thomas fait remarquer que cette définition est complète (*completissime rationem sacramenti designat*), et qu'en réalité elle est la même que la définition donnée plus longuement par Hugues de Saint-Victor. Si quis plenius et perfectius, quid sit sacramentum definire voluerit, definire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans et ex institutione significans et ex sanctificatione (en vertu de la *forme* des paroles, sanctifiant la *matière*) continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Hæc definitio propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur (*De sacr.*, l. 1, p. 9, c. 2 ; Cf. S. THOM., IV, dist. 1, q. 1 a. 1, sol. 3-5).

(2) Illud quod deservit hominum sacrationi et justificationi, ex hoc ipso ordine habet esse sacrum et pertinere ad Dei cultum (SALMANT., disp. 1, dub. 3, n. 55).

convertibilis — S. Bonav.,) du sacrement proprement dit (1). *Non omne signum rei sacræ est sacramentum* (S. Thom., 3, q. 48, a. 2). — De même, lorsque S. Isidore de Séville écrit que « la puissance divine opère secrètement le salut sous le voile des choses corporelles » (*Etymol.*, l. 6, c. 19, n. 40), il n'exprime point toute l'essence du sacrement : il indique seulement le point principal de la définition (*principale in ratione ipsius sc. causare sanctitatem* — S. Thom.).

4. — Aucun acte du culte, aucun signe religieux où l'un de ces caractères essentiels du sacrement fait défaut — surtout, si cet acte ou ce signe ne signifie pas efficacement la grâce sanctifiante — ne doit ni ne peut être mis au nombre des sacrements de la Loi nouvelle. — En célébrant pour la première fois l'Eucharistie, le Sauveur a en toute réalité, administré un sacrement, puisqu'il a institué et confié pour toujours à son Église les rites essentiels observés alors par lui-même. Il a également institué le sacrement de la Pénitence et le sacrement de l'Ordre ; il en a opéré les effets d'une manière sensible, mais sans employer un rite proprement dit sacramentel (Matth., ix, 2. Luc, v, 20 ; vii, 48. i Cor., xi, 24).

§ 4. — Les sacrements avant Jésus-Christ.

1. — Les sacrements ne se trouvent pas exclusivement dans l'Église de Jésus-Christ : il y a eu des sacrements avant Jésus-Christ. De là, ces expressions : Sacrements de la Loi ancienne, Sacrements de la Loi nouvelle (*sacramenta antiquæ et novæ legis* — Flor. *et* Trid). Les uns et les autres sont de véritables sacrements ; mais on ne saurait leur reconnaître la même valeur : au point de vue du rite extérieur, ils diffèrent déjà notablement ; sous le rapport de l'efficacité intérieure ils se distinguent aussi essentiellement que se distinguent entre eux les deux Lois auxquelles ils appartiennent. *Sacramenta quæ incarnationem Christi præcesserunt, talia esse oportuit, ut significarent et quodammodo* repromitterent salutem ; *sacramenta autem, quæ Christi passionem consequuntur, talia esse oportet, ut* salutem *hominibus* exhibeant *et non solum signando demonstrent*

---

(1) Quia non omne signum rei sacræ sacramentum ejusdem convenienter dici potest, idcirco hæc descriptio ad interpretationem sive expressionem vocis magis quam ad definitionem referenda videtur (Hugo de S. Vict., *De sacr.*, l. 1, p. 9, c. 2).

(S. THOM., *C. gent.*, IV, 57). — D'ordinaire les théologiens distinguent plusieurs périodes, plusieurs états (*status*) de la nature humaine, d'après les diverses économies de la providence de Dieu dans la conduite surnaturelle de l'humanité.

2. — Avant le péché, c'est-à-dire dans le Paradis terrestre et dans l'état de justice originelle, il n'y avait pas de sacrements proprement dits : *In statu innocentiæ homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animæ perfectionem* (S. THOM., 3, q. 61, a. 2). Grâce à la perfection naturelle et surnaturelle de cet heureux état, la sanctification de l'homme au moyen de signes sensibles n'avait ni la même nécessité ni la même convenance que dans l'état de nature déchue. Humiliari *sub creaturis, ab eis* erudiri *et in eis* a fastidio liberari *non est de natura hominis instituti* (dans l'état originel), *sed potius hoc exigit pœna* damnati, *quia homo stans* (avant la chute) *erat medius inter creaturas et Deum : in se enim expressius quam in aliis cognoscebat et in ipso delectabatur et varietate rerum ad fugiendum fastidium non egebat* (S. BONAV., IV, dist. 2, a. 1, q. 1).

3. — Depuis la chute, la pauvre humanité malade a toujours possédé, sous une forme sensible, des moyens de guérison et de salut; mais, parallèlement au progrès dans la révélation elle-même, ces moyens de salut différaient entre eux au double point de vue de leur nature et de leur efficacité. *Sacramenta ab initio ad curationem hominis instituta sunt et semper cum morbo hominis cucurrerunt et usque in finem sæculi perdurabunt, sed alia fuerunt in* lege naturæ, *alia sub* lege scripta, *alia sub* gratia. *Et in his omnibus illa quæ posteriora sunt, significatione sunt* evidentiora *et effectu gratiæ* digniora (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 2). — Tout d'abord, c'est la période dite de la « loi naturelle » qui a duré, chez les Juifs, jusqu'à Moïse, et chez les autres peuples jusqu'à Jésus-Christ, c'est-à-dire jusqu'à la promulgation de l'Évangile. Cet état de la « loi naturelle » ne doit point être confondu avec l'état de « pure nature », qui, sans doute, aurait pu être l'état du genre humain, mais qui, de fait, ne l'a jamais été. En réalité, malgré la perte de la grâce originelle, l'ordre surnaturel a duré sans interruption : seulement l'économie de la grâce du Paradis terrestre a fait place à l'économie du salut par la croix. La voie qui conduit au ciel est devenue la voie de la pénitence, au lieu de rester celle de l'innocence. En vue du Rédempteur promis, en vue de la satisfaction offerte par lui et de ses mérites, les secours surnaturels nécessaires à l'homme pour atteindre sa fin surnaturelle par la vision de

Dieu, ont toujours été ménagés à tous. *Quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, sc. fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur, et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis* salutis auxilia (S. THOM., 1, 2, q. 98, a. 2, ad 4). La simple observation de la loi naturelle n'a donc jamais suffi pour le salut : les hommes ont toujours dû observer certains préceptes surnaturels. — Par exemple, les adultes ont toujours été tenus d'exciter en eux la foi, l'espérance, la charité ou le repentir, puisque, sans ces vertus surnaturelles, la béatitude surnaturelle ne peut être obtenue. Mais parce que les préceptes surnaturels auxquels, dans la première période après la chute, il fallait nécessairement se conformer, étaient peu nombreux ; parce qu'ils découlaient pour ainsi dire naturellement (*connaturaliter*) de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et qu'ils lui étaient intimés surtout par une inspiration intérieure (*interiori instinctu* — S. THOM., 3, q. 60, a. 5, ad 3), cette première période de l'humanité déchue s'appelle « l'état de la loi naturelle » (*status legis naturæ*). Cette appellation n'exclut donc point tout élément surnaturel : elle doit être entendue en un sens relatif, par comparaison et par opposition avec la loi de Moïse et avec celle de Jésus-Christ, qui renferment un grand nombre de préceptes positifs de l'ordre surnaturel.

4. — Il est incontestable qu'il y avait, dans cette période, un moyen de salut pour les enfants non parvenus à l'âge de raison ; et ce moyen de salut peut fort bien être considéré comme un sacrement, car il est très vraisemblable que c'était un signe saint et sanctifiant, de l'ordre sensible. — Tous les hommes ont été créés et rachetés par Dieu : tous, par conséquent, peuvent et doivent arriver au salut éternel (I TIM., II, 4). Donc, la volonté divine qui s'étend au salut de tous, s'étend aussi aux enfants des âges qui ont précédé (et qui ont suivi) Jésus-Christ. De ce que Dieu veut vraiment et sincèrement le salut de tous les hommes, les Pères et les théologiens concluent à bon droit qu'en tout temps il y a eu pour les enfants non parvenus à l'âge de raison un moyen de salut (1).

---

(1) Hæc Patrum opinio usque adeo in schola jamdiu inveteravit et invaluit, ut nullus omnino asserere audeat, parvulos eo tempore omni remedio suæ salutis caruisse. Ducuntur autem ea ratione omnes, quam expressisse videtur. INNOC. III (in c. Majores de bapt. et ejus effect.), ubi loquitur de remedio proviso parvulis tam ante Christi adventum quam postea contra originale peccatum. Subdit autem : « Absit enim, ut

Ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quæ sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat (S. Thom., 3, q. 67, a. 3). Les enfants ne peuvent rien par eux-mêmes pour leur salut: il faut que le secours leur vienne d'ailleurs. Dieu devait donc, même avant l'institution du baptême, rendre possible que ces enfants, par l'aide et les soins des adultes à qui ils étaient confiés pour leur bien temporel et spirituel, pussent obtenir la rémission du péché originel et la grâce de la justification. La circoncision était un de ces moyens. Mais la circoncision n'avait lieu que pour les enfants juifs, et huit jours après la naissance : dès lors il fallait, pour tous les autres enfants, un autre moyen de salut, dont nous ne saurions toutefois préciser la nature. *Non tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat Mediatoris fides in carne venturi, nullo* sacramento *ejus* (par un sacrement rappelant le Médiateur futur) *opitulatos fuisse* parvulis *suis* (S. Aug., *c. Jul.*, l. 5. c. 11, n. 45). Plusieurs théologiens ont pensé que la foi des parents suppléant celle des enfants était le seul moyen nécessaire et suffisant ; mais l'opinion commune, mieux fondée en raison, est que les adultes devaient, par un acte religieux extérieur (prière, bénédiction, sacrifice), procurer à l'enfant la grâce de la justification (1). Cette pratique religieuse, que Dieu n'avait point déterminée expressément et qui était laissée au jugement des hommes, constituait en elle-même une expression, une manifestation de la foi au Rédempteur futur et, en même temps, un moyen grâce auquel l'enfant était, d'une façon visible et sensible, incorporé à la communauté des fidèles, c'est-à-dire mis en rapport avec le Christ. En tant que l'enfant faisait partie du peuple de Dieu et de la société religieuse, il était lui-même, devant Dieu, un fidèle et, par conséquent, les mérites du Ré-

---

universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem ». Quæ sane ratio non solum locum habet pro tempore circumcisionis, sed etiam pro anteriori ; neque enim credibile videtur aut de divina misericordia dici potest, nullum omnino tanto tempore remedium parvulis providisse (Vasquez, disp. 165, c. 1, n. 7).

(1) Communior et vera theologorum sententia docet, etiam tunc adhiberi debuisse signum aliquod externum vel sensibile in remedium parvulorum (Aversa, q. 60, sect. 2). — Remedio legis naturæ pro liberatione a peccato originali successit in lege scripta circumcisio et in lege gratiæ baptismus : ergo sicut circumcisio et baptismus sunt signa et remedia sensibilia, sic etiam præsumendum est de remedio legis naturæ (Salmant., disp. 3, dub. 3, n. 29).

dempteur futur lui étaient appliqués : la faute originelle était effacée, la grâce sanctifiante lui était communiquée. La circoncision et cette pratique religieuse, dont nous ne pouvons préciser la nature, n'étaient cependant pas les causes instrumentales mais seulement les conditions nécessaires de la remise du péché originel et de la participation à la grâce. *Ab omnibus communiter ponitur, quod* in *circumcisione peccatum originale remittebatur.... In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus :* aliter *tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi, cujus signum erat circumcisio, ita sc. quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur, se suscipere talem fidem, vel adultus pro se vel alius pro parvulis... Justitia erat ex fide significata non ex circumcisione significante* (S. THOM., 3, q. 70, a. 4).

5. — Outre la circoncision en usage depuis Abraham (1), Dieu avait établi, dans la loi mosaïque, un grand nombre de sacrements proprement dits. La circoncision était une figure du baptême : les autres sacrements de l'Ancien Testament étaient de même destinés à figurer les sacrements correspondants de la Loi chrétienne. *Sacramenta V. L. figuræ fuerunt sacramentorum N. L.* (S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 5). — Les multiples purifications pour les impuretés légales, les oblations religieuses des prêtres avant d'accomplir un acte sacré, étaient la figure du sacrement de la Pénitence. — L'agneau pascal et les pains de proposition, de même que différents sacrifices pour les prêtres et pour le peuple, étaient des figures de l'Eucharistie. L'onction donnée aux prêtres figurait l'Ordre. — Seuls, ces quatre sacrements de la Loi nouvelle ont, dans l'Ancien Testament leur type sacramentel correspondant (sacramenta *figuralia sibi correspondentia* — S. THOM.). Les trois autres n'avaient pas leur type sacramentel, parce que la Confirmation et l'Extrême onction produisent des effets propres à la perfection de la loi nouvelle, et que, avant Jésus-Christ, le mariage présentait, même chez

(1) Immediate post peccatum primi parentis propter doctrinam ipsius Adæ, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides et ratio naturalis in tantum vigebat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis, sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahæ diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus : obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ... Et ideo convenienter tunc et non ante fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem et ad minuendum carnalem concupiscentiam (S. THOM., 3, q., 70, a. 2, ad 1).

les juifs, des défauts peu compatibles avec la dignité d'un sacrement de l'Ancien Testament (1).

Ce qui — à la différence de nombre d'autres signes symboliques et typiques — faisait de ces rites de l'Ancien Testament de véritables sacrements, c'était la vertu qu'ils avaient en propre, par suite d'institution divine, de rendre ceux qui les recevaient aptes au culte légal, en leur communiquant une certaine pureté, en leur donnant une sorte de consécration. *Ex parte colentium Deum potest considerari eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam* consecrationem *vel populi vel ministrorum et ad hoc pertinent sacramenta* (S. THOM., 1, 2, q. 101, n. 4). Seuls donc, les rites qui étaient une consécration et une habilitation au service divin, doivent être comptés parmi les sacrements de l'Ancien Testament. De ces sacrements les uns étaient destinés au peuple et concernaient la sanctification de la communauté en vue de la participation au culte divin ; les autres regardaient et avaient pour objet la consécration spéciale des prêtres et des lévites en vue de l'exercice de ce culte.

6. — Quant à l'essence même des sacrements préchrétiens, il n'est pas difficile de la préciser : il suffit de remarquer que, d'une part, ils présentent les mêmes caractères généraux que les sacrements chrétiens, et que, d'autre part, ils s'en distinguent spécifiquement et précisément de la même manière que les deux Testaments diffèrent entre eux. On les définira donc : des rites symboliques, institués par Dieu pour toute la durée de l'Ancienne Alliance, en vue de signifier et d'opérer la purification légale ou la consécration de celui qui les recevait — et, moyennant cette efficacité prochaine, en vue de figurer et de rappeler la sanctification intérieure que le Christ et les sacrements chrétiens devaient un jour opérer dans les âmes. — Partie essentielle du culte public, les sacrements doivent correspondre à l'économie du salut à laquelle ils appartiennent. Les sacrements de l'Ancien Testament sont donc imparfaits comme la Loi an-

(1) Sacramento confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in V. L. aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod neminem ad perfectum adduxit Lex (HEBR., VII, 19). — Similiter autem et sacramento Extremæ Unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in V. L. pretio nondum soluto. — Matrimonium autem fuit quidem in V. L. prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in V. L. dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem (S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 5, ad 3).

cienne elle-même, tandis que ceux du Nouveau Testament participent à la perfection de la loi nouvelle (1). — L'Ancien Testament comme tel (c'est-à-dire indépendamment de sa relation avec la Loi nouvelle) n'avait que des purifications corporelles, des sanctifications lévitiques (HEBR., XI, 13-14) qui n'atteignaient point l'intérieur de l'homme, mais le libéraient de certaines irrégularités légales (2), le rendaient apte à participer au culte mosaïque et lui conféraient le droit d'exercer les fonctions du culte divin. — Cette purification, cette consécration purement extérieure, théocratique, cette « sanctification donnant une pureté charnelle » (HEBR., IX 13) était, de son côté, un type, une prophétie réelle et une promesse divine de la sanctification intérieure et surnaturelle, « purifiant notre conscience des œuvres mortes » (HEBR., XI, 14) — sanctification qui est le caractère propre et distinctif du Nouveau Testament. La loi de l'Alliance nouvelle consiste essentiellement dans la grâce qui transforme le cœur et sanctifie l'homme au plus intime de lui-même, alors que la Loi ancienne était incapable de renouveler le cœur. *Ad legem Evangelii principaliter pertinet ipsa gratia Spiritus sancti interius data et quantum ad hoc lex nova justificat* (S. THOM., 1, 2, q. 106, a. 2). — Les sacrements de l'Ancien Testament ne signifiaient et n'opéraient donc qu'une sanctification légale ou lévitique, et, moyennant cette sanctification extérieure, ils annonçaient prophétiquement la grâce qui sanctifie l'âme et que Jésus-Christ devait nous apporter. Ils n'avaient point la vertu de sanctifier intérieurement et surnaturellement en communiquant la grâce (3); c'est en cela qu'ils diffèrent essentiellement des sacrements de la Loi nouvelle. *Illa sacramenta*

---

(1) Sacramenta N. L. quia gratiam continent non sunt vacua, sed plena et ideo non competebat ea institui nisi tempore plenitudinis, quod est tempus incarnationis (S. THOM., IV, dist. 2, q. 1, a. 4, sol. 2).

(2) Immunditia carnis dicitur, non quia pure erat carnalis, sed quia erat *irregulariter* contracta ex solo actu carnali, sicut erat tangere mortuum, ex quo dicebatur *immundus*, non quia macula erat in anima vel in carne, sed quia ex hoc aliquam contraxerat irregularitatem, ut non esset idoneus ingredi in templum (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, dub. 4).

(3) In V. L. *duplex immunditia* observabatur. Una quidem *spiritualis*, quæ est immunditia culpæ ; alia vero *corporalis*, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam. Ab *hac* igitur *immunditia* ceremoniæ V. L. *habebant virtutem emundandi*, quia hujusmodi ceremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione Legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto Legis inductas. Et quia ista immunditia quæ per hujusmodi ceremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, — ita etiam ipsæ

V. L. gratiam non conferebant sicut conferunt sacramenta N. L., quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter (S. Thom., 1, 2, q. 100, a. 12). — Par rapport à l'excellence et à la plénitude de grâce de nos sacrements, les sacrements préchrétiens étaient « défectueux et impuissants » (ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα Gal., vi, 9), parce qu'ils ne pouvaient produire la justification — et cette faiblesse, ce défaut provient de ce qu'ils étaient « pauvres », impuissants, puisqu'ils ne renfermaient pas la grâce. *Sacramenta N. L. non sunt* infirma *remedia, sed* valida, *in quantum in eis Christi passio operatur. Sacramenta vero V. L. quæ passionem Christi præcesserunt dicuntur* infirma (Gal., iv, 9. — S. Thom., *de Verit.*, q. 27, a. 4. ad 14).

7. — De la définition spécifique que nous avons donnée des sacrements de la Loi nouvelle et de la Loi ancienne, il est aisé, en résumant leurs caractères communs, de tirer une définition générique, également applicable à tous les sacrements proprement dits. *Le sacrement est un signe extérieur du culte, signe institué par Dieu, et qui, d'une manière en rapport avec l'économie à laquelle il appartient, symbolise et produit instrumentalement la sanctification de l'homme (1).*

§ 5. — Les sacrements chrétiens dans leur rapport avec les sacrements avant J.-C. et avec leur consommation dans la gloire du ciel.

1. — La nature et la valeur de nos sacrements se reconnaîtront mieux encore, si nous examinons plus en détail quels

ceremoniæ « justitiæ carnis » dicuntur (Hebr., ix, 10). Ab *immunditia* vero *mentis*, quæ est immunditia culpæ, *non habebant virtutem expiandi* et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi (Joan., I, 29). Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, V. L. ceremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta N. L., et ideo non poterant a peccato mundare (Hebr., x, 4). Et hoc est quod Apostolus vocat ea *egena* et *infirma elementa: infirma* quidem quia non possunt a peccato mundare, sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt *egena*, i.e. eo quod non continent in se gratiam (S. Thom., 1, 2, q. 103, a. 2).

(1) Les Scolastiques se sont préoccupés de definir le sacrement *in genere*; mais ils sont loin de s'accorder sur ce point. Voir Tanner, disp. 3. q. 1, dub. 1, et Haunold, l. 4, tr. 2, contr. 3, où l'on trouvera l'examen critique d'un bon nombre de ces définitions.

rapports ils ont, d'une part, avec les sacrements de l'Ancien Testament, et d'autre part, avec la consommation de l'économie du salut dans la gloire du ciel. Nous verrons ainsi la place qui leur revient en propre dans le plan divin.

2. — Dans l'histoire de l'économie du salut, nous pouvons constater un progrès, une marche en avant. La consommation éternelle et la récompense céleste sont précédées d'un temps d'épreuve et de discernement. Mais l'économie divine qui conduit le genre humain à sa destinée surnaturelle n'était pas, avant Jésus-Christ, ce qu'elle est depuis Jésus-Christ. La Loi ancienne était une figure, une préparation; en raison même de son imperfection, elle devait cesser, lorsque la réalité et la perfection sont venues par Jésus-Christ, le législateur de l'Alliance nouvelle. La Loi nouvelle est parfaite, parce qu'elle contient et nous offre tout ce dont nous avons besoin pour parvenir à la possession du souverain Bien, pour atteindre notre destinée suprême. *Successit status novæ legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit: hoc autem facit nova lex* (Hebr., x, 19. — S. Thom., 1, 2, q. 106, a. 4). — Puisque la Loi de la nouvelle Alliance est parfaite, elle durera jusqu'à la fin des temps, mais seulement jusqu'à la fin des temps: alors, en effet, ce sera la consommation du salut dans la gloire du ciel; et, relativement à cette consommation, la nouvelle Alliance elle-même doit être regardée comme un état imparfait (I Cor., xiii, 9-13). Triplex *est hominum status. Primus quidem veteris legis*: — *secundus novæ legis* ; — *tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, sc. in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente iste status evacuatur* (I Cor., xiii, 12. — S. Thom., 1, 2, q. 106, a. 4, ad 1). — L'Église du Christ prend donc, non seulement dans l'ordre des temps mais encore sous le rapport de sa nature et de son caractère, le milieu entre la synagogue mosaïque et la Jérusalem céleste. Grâce à cette situation, la hiérarchie ecclésiastique est tout ensemble céleste et légale: céleste, par ses illuminations et ses contemplations spirituelles; légale, parce qu'elle porte le vêtement aux couleurs variées de symboles sensibles (Ps. Dion., *De eccl. hier.*, c. 5, n. 2). De même, en effet, que la loi mosaïque, de même que l'Ancien Testament comme tel, avec sa sanctification purement extérieure et ses promesses temporelles, était la figure et la préparation graduelle de la Loi

nouvelle, du Testament nouveau avec sa sanctification surnaturelle et ses biens spirituels; ainsi l'Église qui milite ici-bas est le vestibule immédiat du ciel, le dernier degré avant l'éternelle consommation dans la patrie céleste. *Tempore Legis erat veritas* promissa *tantum, sed in statu N. L. est veritas* inchoata *per Jesum Christum, in patria autem erit veritas* consummata. *Et ideo in V. L.* figuræ sine rebus *proponebantur; in nova autem proponuntur* figuræ cum rebus; *in patria autem* res sine figuris. *Et ideo orat Ecclesia, ut quod nunc specie gerimus in via, rerum veritate capiamus in patria* (S. Thom., iv, dist. 8, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1).

3. — Ces trois stades, ces trois périodes de développement que nous constatons dans la révélation divine, se retrouvent dans les manifestations du culte public extérieur dont le sacrifice et les sacrements sont les éléments principaux. — C'est la vie religieuse intérieure qui est le but et la règle du culte extérieur; or ici-bas le culte extérieur consiste essentiellement dans l'union surnaturelle de l'homme avec Dieu par la foi, l'espérance et la charité; comme il consiste, au ciel, dans l'union de l'homme avec Dieu par la vision intuitive. Il faut que le culte extérieur se règle d'après le culte intérieur; il variera donc suivant les différences du culte intérieur. Pour l'un comme pour l'autre, nous pouvons distinguer une triple forme. *Secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur* (S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 2).

4. — Dans l'état de la gloire, les bienheureux voient Dieu, un en trois personnes, « tel qu'il est »; cette vision immédiate et parfaitement claire de l'essence et de la vérité divines exclut l'existence de tout signe symbolique du culte, tels que le sacrifice et les sacrements. *In statu gloriæ omnis* nude *et* perfecte *manifestabitur veritas et* ideo tunc nulla erunt sacramenta (S. Thom., 3, q. 61, a. 4, ad 1). — « Quand ce qui est parfait sera venu (I. Cor., xiii, 10), l'usage des sacrements cessera, parce que les bienheureux dans la gloire céleste n'ont pas besoin de ce remède » (*non egent medicamine sacramentali.* — Imit. de J. C., iv, 11). — La foi et l'espérance cessent, parce que les bienheureux ont la pleine possession de ce qu'ils ont vu et espéré ici-bas. *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis* (Is., li, 3). L'allégresse des bienheureux s'épanche en adoration et en louange (1), mais en dehors

(1) Exsultationes Dei i. e. divinæ et ad Deum ordinatæ erunt in gutture beatorum, ita quod in eorum gutture spirituali erunt exsultationes

de tout symbole; aussi l'apôtre S. Jean n'a-t-il pas vu de temple dans la Jérusalem céleste, « parce que le Seigneur Dieu tout-puissant et l'Agneau en est le temple » (Apoc., xxi, 22). — *In illo ergo statu beatorum*, nihil erit figurale (figuratif, symbolique) *ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis* (S. Thom., 1, 2, q. 103, a. 3). — *In statu futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur et ideo* exterior *cultus* non *consistet in aliqua* figura, *sed solum in laude Dei, quæ procedet ex interiori cognitione et affectione* (Is., ii, 3, — S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 2).

5. — Mais, dans la vie présente, il y a pour l'homme des formes symboliques du culte extérieur — sacrifice et sacrements — parce que, ici-bas, l'homme « marche dans la foi » et qu'il n'est pas encore dans le royaume de la vision (II Cor., v, 7). *Sacramenta proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in ænignate* (S. Thom., 3, q. 80, a. 2, ad 2). — *Quamdiu per speculum et in ænigmate cognoscimus* (I Cor., xiii, 12), *oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum* (S. Thom., 3, q. 61, a. 4, ad 1). — Tout symbolisme dans la célébration du culte divin devra cesser dès que commencera « ce qui est parfait », parce qu'au ciel nous ne connaîtrons plus Dieu et les choses divines comme « dans un miroir », c'est-à-dire médiatement, et « dans une énigme », c'est-à-dire obscurément et, par conséquent, imparfaitement; mais nous contemplerons la majesté divine « face à face », c'est-à-dire immédiatement et à découvert (I Cor., xiii, 12). Il faut nous contenter de la lumière de la vraie foi et y marcher jusqu'à ce que le jour de la clarté éternelle commence à luire et que les ombres des figures se dissipent (umbræ figurarum *inclinentur*. — Imit. de J. C., iv, 11). — « La grâce et la vérité » qui, avant Jésus-Christ, étaient annoncées par l'ombre des figures, nous ont été apportées par le Sauveur; mais, ici-bas, elles ne nous sont offertes que sous le symbole et sous l'enveloppe sensible des sacrements, tandis que cette enveloppe sensible doit disparaître aussitôt que la brillante étoile du matin de la vision intuitive dissipera les ombres de la foi (II Petr., i, 19).

Rien de plus conforme à la doctrine de l'Apôtre: par les ombres sans réalité et sans vertu de l'ancienne loi cérémoniale, Dieu, dit-il, conduit l'humanité aux symboles pleins de grâce

---

seu delectationes internæ et spirituales; in gutture autem eorum corporali erunt exsultationes seu laudes exteriores atque sensibiles (Dion. Cartus., in Ps. 149, 6).

et d'efficacité de la nouvelle Alliance, et, par eux, à la vision face à face et à la possession bienheureuse de la vérité et de la beauté divines (1). Avant Jésus-Christ le culte « n'avait, en effet, que l'ombre (σκιάν, umbram) des biens futurs, et non l'image même des choses », (οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, non ipsam imaginem rerum) (Hebr., x, 2). Les biens surnaturels du Nouveau Testament — rédemption, réconciliation avec Dieu, pardon des péchés, grâce, justification, sanctification — n'étaient que faiblement et incomplètement représentés par les pratiques et les institutions religieuses de l'ancienne Loi, comme en des figures qui annonçaient l'avenir. L'ébauche du culte dans l'Ancien Testament présageait les biens à venir: ce culte n'avait ni la grâce ni l'efficacité. Les sacrements de la Loi nouvelle sont, au contraire, « l'image des choses » — non pas l'image vaine, mais l'image parfaite de la grâce de la rédemption. Ils nous révèlent les trésors du salut, ils nous découvrent les fruits de la rédemption; ils nous les montrent présents, car s'ils les contiennent encore sous le voile du symbole, ils les renferment pourtant dans leur réalité et dans leur efficacité. — *Deus alia sacramenta instituit post Christi adventum et alia tempore Legis: quia illa fuerunt congrua* gratiæ præfigurandæ, *hæc autem sunt congrua* gratiæ præsentialiter demonstrandæ (S. Thom., 3, q. 61, a. 4, ad 3). — L'entière possession, la pleine jouissance des biens éternels, sans aucun voile sacramentel ou symbolique, est réservée à la bienheureuse éternité, parce qu'elle est notre fin surnaturelle.

6. — Aussi longtemps que nous vivons ici-bas, nous sommes incapables de connaître les vérités et les réalités suprasensibles immédiatement et en elles-mêmes; nous ne pouvons les connaître que médiatement, c'est-à-dire au moyen de signes sensibles et de symboles empruntés au monde visible qui nous en-

(1) Primum *umbra* præcessit, secuta est *imago*, erit *veritas*. — Umbra in Lege, imago vero in Evangelio, veritas in cœlestibus. Umbra Evangelii et Ecclesiæ congregationis in Lege, imago futuræ veritatis in Evangelio, veritas in judicio Dei..... Videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona... Adscende homo in cœlum et videbis illa, quorum umbra hic erat vel imago: videbis non ex parte, non in ænigmate sed in consummatione, non in velamine sed in luce (S. Ambros., in Ps. 38, n. 25). — Primum tabernaculum est synagoga, secundum Ecclesia, tertium cœlum... Primum in umbra fuit et figura, secundum in figura est et veritate, tertium in veritate sola. In primo *ostenditur* vita, in secundo *datur*, in tertio *possidetur*. Non enim sacramenta Ecclesiæ ut sacramenta Synagogæ medicinam docent et ostendunt, sed ipsa potius sunt medicina et remissio peccatorum... In tertio vero tabernaculo nihil est in figura, omnia sunt ibi in veritate (Bruno Astens., hom. 34).

toure. Mais ces signes et ces symboles n'ont point, avant Jésus-Christ, la même forme que dans la Loi nouvelle, parce que le culte extérieur doit être en harmonie avec le culte intérieur — surtout avec la connaissance par la foi et avec l'espérance surnaturelle. Or, relativement à leur objet, la foi et l'espérance, nécessaires pour plaire à Dieu, étaient, avant Jésus-Christ, autres qu'elles ne sont depuis que l'œuvre de la rédemption est accomplie. *In statu præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinæ veritatis nobis illuscescat sub aliquibus sensibilibus figuris* (Ps. Dion., *De cœl. hier.*, c. 1), diversimode *tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ* (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 2).

a) Le sacrifice de Jésus-Christ a effacé le péché et comblé l'abîme qui s'ouvrait entre l'homme et Dieu ; le sang de Jésus nous a ouvert et tracé « la voie qui conduit au sanctuaire du ciel » (Hebr., x, 19-20). Les moyens qui nous donnent accès au royaume du ciel appartiennent donc tout ensemble et au passé et au présent : ces moyens sont l'acte de la rédemption et la grâce de la rédemption. Ces bienfaits du Rédempteur, les sacrements chrétiens les indiquent à la fois en qualité de signes commémoratifs (*signa* rememorativa) et en qualité de signes démonstratifs (*signa* demonstrativa). — C'est maintenant seulement que l'objet de notre foi et de notre espérance est la béatitude future ; c'est aussi maintenant seulement que nos sacrements signifient et annoncent les biens célestes et éternels (*signa* prognostica *vel* prænuntiativa) (1). *Res illa sacra, quam sacramenta N. L. significant, triplex est : gratia justificans, quæ ut præsens* demonstratur ; *passio Christi, quæ est causa gratiæ et ut præterita* commemoratur ; *et vita æterna, quæ est effectus gratiæ et ut futura* præfiguratur (Bellarm., l. 1, c. 9).

Tout d'abord nos sacrements signifient cette « sainteté cachée » (*occulta sanctitas* — S. Thom.) (2), qu'ils communiquent

---

(1) Unus est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his, per quæ in cœlestia introducimur, sicut de præsentibus vel præteritis, et iste est status novæ legis (S. Thom., 1, 2, q. 103, a. 3). — In statu novæ legis hæc via (qui conduit au ciel) jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis ; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam (S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 2).

(2) Sacramenta N. L. significant effectum sanctificationis, quam faciunt et hæc significatio est eis principalis (S. Thom., IV, dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4). — Signa sacramentalia unam rem significant *proprie*, sc. vel rem quam continent vel effectum quem tribuunt : aliam *allegorice*, sc.

à l'âme par leur réception (*significant quod donant* — S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 2); ensuite ils rappellent le sacrifice de Jésus-Christ et son mérite expiatoire, non pas toujours, sans doute, par la ressemblance symbolique du rite, mais toujours en vertu d'une institution divine, par leur dignité et leur efficacité (1) : enfin, par la communication de la grâce sanctifiante, comme aussi en rappelant la venue du Rédempteur et l'achèvement de l'œuvre rédemptrice, ils signifient et présagent la gloire et la béatitude promises.

Cette triple signification de nos sacrements n'est point arbitraire : elle a sa raison d'être intrinsèque, puisqu'elle ressort naturellement du caractère de l'économie actuelle du salut. En effet, d'une part, la grâce de guérison et la grâce sanctifiante, signifiées et communiquées par les sacrements, découlent de la Passion de Jésus-Christ : elles ont leur principe et leur source dans le sacrifice du Rédempteur (2); et, d'autre part, elles ont leur fin dernière et leur consommation définitive dans la gloire du ciel. Par leur nature même les sacrements chrétiens sont destinés à signifier principalement et tout d'abord la grâce intérieure de sanctification (3), grâce qu'ils contiennent en eux-mêmes (*res contenta*), tandis que la Passion de Jésus-Christ et la gloire future ne sont conjointement signifiées que d'une façon subordonnée, comme une chose non présente (*res non contenta*). Bien que ces trois objets, sacramentellement signifiés, soient, par leur relation avec le passé, avec le présent et avec l'avenir, distincts l'un de l'autre, ils ne sont nullement en opposition entre eux : le lien le plus étroit les unit, comme sont unies la racine, la tige et la fleur, en sorte que, par leur subordination mutuelle, ils figurent un objet unique (*sacramentum significat tria prædicta secundum quod* quodam ordine *sunt* unum — S. THOM., 3, q. 60, n. 3, ad 1).

---

rem a qua virtutem trahunt, sicut a passione et ejus fide (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, dub. 2).

(1) Nostra sacramenta significant Christum ut natum et passum (S. THOM., 1, 2, q. 103, a. 4).

(2) Dormit Adam, ut fiat Eva ; moritur Christus, ut fiat Ecclesia. Dormienti Adæ fit Eva de latere (GEN., II, 21) : mortuo Christo lancea percutitur latus (JOANN., XIX, 34), ut *profluant sacramenta*, quibus formatur Ecclesia (S. AUG., *In Joann.*, tr. 9, n, 10).

(3) Causæ sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant (S. THOM., IV, dist. 27, q. 1, a. 2, sol. 3). — Sacramentum quod est signum et causa, efficit quod figurat et ideo illa significatio est de necessitate sacramenti, quæ ad effectum sacramenti refertur (S. THOM., IV, dist. 1, q. 2, a. 3, sol. 3).

Les deux principaux sacrements — l'Eucharistie et le Baptême — nous révèlent clairement cette triple signification. — Dans le banquet eucharistique « l'âme » n'est pas seulement « remplie de la grâce »; mais « la mémoire de la passion de Jésus-Christ est renouvelée et nous recevons le gage de la gloire future » (*Antienne de l'Office de la Fête du T. S. Sacrement*). L'Eucharistie est le mémorial de la Passion du Sauveur; les éléments eucharistiques symbolisent le fruit du sacrement, — l'unité et la paix de l'Église; la réception ici-bas du précieux corps et du précieux sang du Sauveur présagent l'éternelle possession et la bienheureuse jouissance de la divinité (*Messe de la Fête du T. S. Sacrement*). Le rite du Baptême — surtout dans le baptême par immersion (immersio, κατάδυσις) et émersion (emersio, ἀνάδυσις) — est une image des mystères douloureux et des mystères glorieux de Jésus-Christ, en même temps que de notre mort, de notre ensevelissement et de notre résurrection par l'entière destruction du péché et par notre naissance à la vie nouvelle de la grâce; il est enfin la figure de notre résurrection à la gloire éternelle (C. Rom., vi, 1-5).

b) Autre devait être la signification des sacrements avant Jésus-Christ; ils étaient, en effet, des signes du culte extérieur et, par conséquent, ils devaient se trouver en harmonie avec le culte intérieur qui existait alors et en constituer l'expression correspondante. Les saints patriarches sont morts « sans avoir reçu les biens que Dieu leur avait promis ». C'est à la lumière de la foi qu' « ils les ont vus et salués de loin (πόρρωθεν) dans l'avenir » (Hebr., xi, 13). Sous l'économie de l'Ancien Testament le sanctuaire du ciel était encore fermé, et « la voie qui y conduisait n'était pas encore découverte » (Hebr., ix, 8). Non seulement la vie éternelle, mais encore la voie qui y mène, c'est-à-dire Jésus-Christ et sa grâce — étaient alors des biens à venir qui devaient être annoncés et figurés comme tels par les institutions et les dispositions du culte public (1). La signification prophétique du culte public était allégorique en tant qu'elle annonçait le Christ et son Église; tropologique (morale), en tant qu'elle figurait la justice chrétienne; anagogique, en tant qu'elle prédisait la gloire céleste (2). Les sacrements de l'An-

---

(1) In V. L. neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi (Hebr., ix, 8). Et ideo oportebat exteriorem cultum V. L. non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem (S. Thom., 1, 2. q. 101, a. 2).

(2) Cf. S. Thom., 1. 2. q. 102. a. 2.

cien Testament devaient donc annoncer non seulement la gloire du ciel, mais encore le Rédempteur et sa grâce comme des biens futurs, afin de diriger la foi et l'espérance des hommes vers ces promesses (1). *Sacramenta V. L. erant* totaliter *signa* prognostica (S. Thom., iv, dist. 1, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4). Par leurs rites et par leur réception ils ne pouvaient signifier et opérer qu'une purification et une sanctification extérieures, c'est-à-dire figurative — et alors seulement, par cette signification et par cette action sacramentelle ou symbolique, ils pouvaient, comme signes prophétiques des promesses, annoncer l'avènement du Messie, c'est-à-dire les bienfaits du Rédempteur et de la rédemption, les grâces de la Jérusalem céleste, de la Jérusalem libre qui est notre mère (Hebr., xii, 22-24. Galat., iv, 25-26).

7. — La distance qui sépare l'Ancien Testament de l'Alliance nouvelle n'apparaît nulle part plus clairement que dans la différence des sacrifices et des sacrements sous ces deux économies (2). Ce qu'une ombre vaine est au corps, l'Ancien Testament l'est au Nouveau (Coloss., ii, 17). *Legalia sunt umbra præcedens Christum et eum figurabant venturum* (S. Thom., *in Ep. ad Coloss.* c. 2, l. 4). — La loi a pour but la sanctification de l'homme. Or ce n'est pas la Loi ancienne, mais seulement la Loi nouvelle qui opère cette sanctification. Seul, l'Évangile est la « vertu de Dieu » (δύναμις θεοῦ) pour sauver tous ceux qui

(1) Alius est status interioris cultus, secundum quem habetur fides et spes de bonis cœlestibus et de his per quæ in cœlestia introducimur : de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris et talis fuit status fidei et spei in veteri lege (S. Thom., 1, 2, q. 103, a. 3).

(2) In hoc maxime sita est novæ legis præstantia et discrimen a lege veteri. Etsi enim lex nova præstet veteri notitiæ perfectione, quod in ea per Christi doctrinam sit clarior et distinctior rerum divinarum, Messiæ et ceterorum ad salutem pertinentium cognitio, quam fuit in veteri, tamen hæc non est primaria ejus commendatio. Nulla enim notitia, nulla fides, quantumvis magna, vi sua a peccatis liberare potest. Principalis itaque novæ legis dignitas in eo sita est, quod vim habeat delendi peccati et reconciliandi Deo restituendæque adoptionis amissæ, qua vi caruit lex vetus. Hanc autem vim habet quatenus habet sacramenta præscribitque illas ceremonias et ritus externos, quibus thesaurus meritorum Christi est inclusus nobisque applicatur et communicatur. Sane nulla alia apparet ratio, qua lex nova gratiam conferat præter istam. Tolle sacramentorum usum, nova lex non magis habet vim justificandi quam vetus : loquor de lege externa, non de spiritu dilectionis, quem interdum S. Aug. novam legem vocat : verum et hic spiritus per sacramenta confertur. Præcipuum itaque novæ legis beneficium in sacramentorum ratione, quibus thesaurus ille divinus meritorum Christi inclusus nobis communicatur, situm est. Unde etiam diabolus hoc probe sciens tanto studio per suos ministros hæreticos sacramenta nititur evertere et exterminare (Lessius, *De perfect. div.*, l. 12, c. 12, n. 88).

croient (Rom., I, 16). Cette vertu de Dieu agit surtout dans nos sacrements qui purifient l'âme du péché, la justifient, la sanctifient positivement et, par là, lui ouvrent la voie à la béatitude éternelle. L'abondance de la grâce, qui a paru sur la terre dans la plénitude des temps, est renfermée en eux. Comparés aux sacrements de l'Ancien Testament, ils sont absolument parfaits puisque, d'une part, ils sont moins nombreux et d'un accomplissement plus facile, et que, d'autre part, leur signification, leur efficacité et leur vertu salutaire sont bien plus excellentes (1). *Quædam pauca pro multis, eademque factu facillima, et intellectu augustissima, et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina; sicut est Baptismi sacramentum, et celebratio corporis et sanguinis Domini* (S. Aug., *De doctr. christ.*, III, 9). Nos sacrements sont donc la preuve la plus éclatante que l'Évangile est la loi de la perfection, de la grâce, de la charité, de la foi, de la vérité et de la liberté; ils attestent éloquemment que, par ces prérogatives excellentes, l'Évangile remplace avantageusement la Loi ancienne, qui, n'étant qu'une préparation et une figure, a trouvé son accomplissement par Jésus-Christ et devait dès lors disparaître (2). Nous avons maintenant « une meilleure espérance, par laquelle nous nous approchons de Dieu » (Hebr., VII, 19). *Sacramenta Evangelii addunt super sacramenta Legis scriptæ quantum ad* expressionem *et* efficaciam, *et minuunt oneris duritiam; ideo sunt evidentiora et efficaciora, sed tamen pauciora* (S. Bonav., IV, dist. 2, a. 1, q. 3) (3).

---

(1) Prima sacramenta, quæ observabantur et celebrabantur ex Lege, prænuntiativa erant Christi venturi, quæ quum suo adventu Christus implesset, ablata sunt et *ideo ablata quia impleta*, et alia sunt instituta *virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora*, tanquam justitia fidei revelata et in libertatem vocatis filiis Dei jugo servitutis ablato (Galat., V), quod duro et carni dedito populo congruebat (S. Aug., *c. Faust.*, l. 19, c. 13 — Cf. S. Thom., 1, 2, q. 107, a. 2).

(2) Notandum quod non de majoribus, fortioribus, sanctioribus, utilioribus ad minora, infirmiora, viliora, inutiliora Dominus genus humanum vocaverit, sed sicut persona Filii servis præmissis, vel angelis videlicet vel hominibus, naturæ suæ præeminet majestate, sic ipse in carne adveniens illis majora *instituit* et a carnalibus ad spiritalia, a terrenis ad cœlestia, a temporalibus ad æterna, ab imperfectis ad perfecta, ab umbra ad corpus, ab imaginibus ad veritatem docuit transeundum (Walafr. Strab., *De exord. et increm.*, c. 17).

(3) Omnia sacramenta legalia destiterunt advenientibus sacramentis N. L., eo quod sacramenta illius temporis huic tempori non conveniebant: tum quia erant *obscura* quantum ad significantiam, erant enim velamen; tum etiam quia *parvæ virtutis* quantum ad efficaciam; tum etiam quia *gravia* quantum ad observantiam. Et hæc omnia Legi illi compete-

§ 6. — Convenance et harmonie des sacrements.

1. — Dans l'économie du salut établie par Dieu, les sacrements occupent donc une place extrêmement importante. Dès là, nous pouvons conclure que leur institution a dû être en parfaite harmonie avec leur but ; car « les œuvres de Dieu sont parfaites » (*Dei perfecta sunt opera* — DEUT., XXXII, 4), et il a tout disposé avec sagesse (Ps. CIII, 24) (1). La convenance et l'aptitude des sacrements en vue de communiquer la grâce à l'homme et de le sanctifier sont tellement grandes, tellement visibles que les théologiens n'hésitent point à parler de la *nécessité* de leur institution — nécessité non pas absolue, mais relative et hypothétique, qui porte sur l'existence des sacrements non point en elle-même, mais relativement au but, c'est-à-dire en vue d'atteindre ce but plus facilement et plus complètement (2). *Sacramenta institui opportunum fuit* necessitate congruitatis, *non inevitabilitatis* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 1). — Pour instruire les fidèles et les former au bon usage des sacrements, il n'est rien de meilleur, dit le Catéchisme romain, que d'exposer avec soin les motifs qui rendaient nécessaire l'institution des sacrements dans l'Église (*cur sacramenta institui* oportuerit — p. 2, c. 1, q. 7).

2. — Le but principal, le fruit par excellence des sacrements

---

bant, quia erat lex figuræ et oneris ad confringendam duritiam et superbiam cervicis judaicæ. — Lex autem nova oppositas habet conditiones, quia est lex *veritatis* et *gratiæ* et *suavitatis*. Gratia enim et veritas per Jesum Christum facta est (JOANN., I, 17) ; nihilominus est onus ejus onus suavitatis : jugum enim suum suave est (MATTH., XI, 30). Et ideo debuit habere sacramenta expressiora ad significandum, efficaciora ad curandum et leviora ad portandum (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1).

(1) Principalis auctor institutionis sacramentorum est solus Deus. Quidquid autem divinitus institutum est, convenientissimum est, quum voluntas Dei sit regula totius convenientiæ neque quidquam Deus facere possit, quod non sit valde bonum ac proinde *valde summeque* conveniens. Elucet vero hoc vel maxime in modo quo divina providentia juvat hominem per sensibilia ad cognitionem et amorem intelligibilium (ESPARZA, l. 10, q. 11).

(2) Sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, quum ex sola divina bonitate instituta sint, sed ex necessitate quæ est ex suppositione finis, non ita tamen, quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, sed quia per sacramenta *magis congrue* fit hominis reparatio (S. THOM., IV, dist. 1, q. 1, a. 2, sol. 1).

est la justification de l'homme ou sa sanctification par l'infusion de la grâce divine. Pour atteindre ce but, Dieu n'est nullement contraint d'employer des signes sensibles. *Sacramentis non alligavit potentiam suam Deus* (Petr. Lomb., iv, dist. 1, p. 1, c. 5). Il peut, comme il lui plaît, par les moyens qu'il daigne choisir, communiquer sa grâce. Mais puisque, de fait, il a choisi dans ce but des signes et des rites symboliques, sa divine Sagesse a dû être inspirée par de nombreux motifs qui révèlent la haute convenance de cette disposition. Déjà les Pères de l'Église, et, plus tard, les Scolastiques surtout ont signalé nombre de ces motifs, nombre de ces harmonies qu'il est, d'ailleurs, facile de reconnaître quand on considère les sacrements par exemple dans leur rapport avec Dieu et avec les hommes, avec l'œuvre de la rédemption et avec l'Église de Jésus-Christ, avec la création visible et avec l'humanité. A tous ces points de vue et à d'autres encore, les sacrements sont en harmonie avec le merveilleux organisme du monde surnaturel.

3. — Nous cherchons donc ici pour quels motifs Dieu a résolu de lier la communication de la grâce à des signes sensibles et, par conséquent, de sanctifier les hommes non point par des moyens purement spirituels et invisibles (*spiritualiter et invisibiliter*), mais par l'application de signes sensibles (*per aliqua* sensibilia signa — S. Thom.). — Hugues de Saint-Victor fait à cette question une réponse qui est devenue classique : *Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur : propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem* (*De sacram.* l. 1, p. 9, c. 3). Il montre ensuite, en détail, comment les sacrements servent à « humilier » l'homme, à « l'instruire » et à « l'exercer » salutairement. Il s'attache si bien à établir ces trois points, qu'il fait rentrer dans son examen le culte extérieur tout entier et qu'il en démontre la parfaite harmonie. Les Scolastiques ont adopté ce texte du grand docteur, et les théologiens se sont bornés à le développer plus ou moins (1). — *Principaliter*

---

(1) Triplici ex causa sacramenta instituta sunt : propter humiliationem, eruditionem, exercitationem. — Propter *humiliationem* quidem ut dum homo in sensibilibus rebus, quæ natura infra ipsum sunt, ex præcepto Creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat et apud eum mereatur, cujus imperio salutem quærit in inferioribus se etsi non *ab illis*, sed *per illa a Deo*. — Propter *eruditionem* etiam instituta sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quæ intus est, agnoscendam mens erudiatur. — Propter *exercitationem*, quia quum homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salutaris exercitatio in sacramentis, qua vanam et noxiam declinet occupationem (Petr. Lomb., iv, dist. 1, p. 1, c. 5).

sacramenta ordinantur ad sanctificationem tanquam ad finem ultimum; valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem sicut ad finem, qui est sub fine (S. Bonav., *Brevil.*, iv, 1). — *Per sacramentorum institutionem homo convenienter suæ naturæ* eruditur *per sensibilia;* humiliatur *se corporalibus subjectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; præservatur etiam a noxiis actionibus per salubria* exercitia *sacramentorum* (S. Thom., 3, q. 61, a, 1).

4. — Rien de plus convenable que l'institution des sacrements, parce que Dieu révèle ainsi, de la manière la plus aimable et la plus excellente, sa miséricorde et sa justice, sa sagesse et sa puissance. *Institutio sacramentorum decuit Dei misericordiam et justitiam et sapientiam, in quibus consideratur omnis Domini via* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, q. 1).

a) Les sacrements sont un chef-d'œuvre de la miséricorde divine. — *Sacramenta operantur ut instrumenta divinæ misericordiæ justificantis* (S. Thom., *Quodl.* iv, 10). Ils sont les moyens de salut et les remèdes que le Bon Samaritain nous offre pour le rétablissement et la conservation de la santé de notre âme (C. R., p. 2, c. 1, q. 7). — *Sacramentum eucharistiæ, sicut et alia, est quædam spiritualis medicina* (S. Thom., 3, q. 80, a. 4). L'infinie miséricorde du divin Samaritain s'y révèle en rendant facilement accessibles à tous les hommes les sources inépuisables de la guérison, du salut et de la sanctification. — *Gratia oritur a fonte æterno et ab illo hauritur ab ipsa anima in sacramentis. Et sicut quis recurrit ad vas, quum requirit liquorem, sic quærenti liquorem gratiæ et non habenti recurrendum est ad ipsa sacramenta* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, q. 3). — Une circonstance dont il faut tenir un compte particulier, c'est que les grâces sacramentelles sont un pur don de la bonté et de la libéralité divines, et non la récompense du mérite. Une seule chose est requise de celui qui reçoit les sacrements : il doit ne mettre aucun obstacle, c'est-à-dire ne point fermer son cœur aux flots de la grâce. Aussi le prophète invite-t-il tous ceux qui ont soif, tous ceux qui ont besoin du salut, à venir puiser aux véritables sources, sans argent, sans payer aucun prix (Is., lv, 1). Oui, dans la réception de certains sacrements, Dieu accorde au pécheur la grâce inestimable de la justification, dès là que le pécheur a la contrition imparfaite, si facile à exciter dans l'âme, tandis qu'en dehors du sacrement, seule la contrition parfaite obtient la rémission du péché (1). Et ainsi la misé-

(1) Admiranda prorsus in hac re est *divina misericordia.* Si enim ad

ricorde divine sauve, par les sacrements, des milliers d'âmes qui, sans cela, se seraient perdues pour l'éternité. *Decuit* misericordiam, *quia homo male gratiam servabat propter voluntatis vertibilitatem; ideo instituit Deus sacramenta, ad quæ homo recurrens gratiam recuperaret et ita misericordiæ magnæ fuit hæc instituere, maxime quia non solum ad remissionem* culpæ *faciunt, verum etiam ad remissionem pœnæ* (S. Bonav., iv., dist. 1, p. 1, q. 2).

b) La justice de Dieu se révèle ici, en ce que l'homme qui, par orgueil, est tombé et a perdu la grâce, doit maintenant s'humilier dans la réception des sacrements pour recouvrer la grâce et l'augmenter en son âme (1). Aux humbles seulement, à ceux qui connaissent et confessent leur impuissance et leur néant, Dieu donne sa grâce, tandis qu'il la retire aux orgueilleux et aux superbes (Jac., iv, 6). *Humilitas expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ... Humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona* (S. Thom., 2, 2, q. 161, n. 5. ad 2 et 4). — Combien donc n'est-il pas précieux pour le progrès de la vie spirituelle, que les sacrements « domptent et répriment » (*edomant ac comprimunt* — C. R., p. 2, c. 2. q. 7) l'orgueil de l'homme, en tant que le continuel usage des

---

thesauri meritorum Christi applicationem et communionem perfectam contritionem vel dilectionem Dei exegisset, sicut in V. T. pauci sane Deo reconciliati et salvi effecti fuissent: paucorum enim est ista tam perfecta animi comparatio, utpote egens multo lumine, multa gratia excitante multoque conatu naturæ. Itaque ut via salutis omnibus pateret facilisque esset et nemo asperitate remedii deterreretur, rudi et imperfecta animi dispositione contentus, thesaurum istum externis quibusdam ritibus quorum usus cuilibet facilis sit et expeditus, inclusit, adeo ut nemo sit qui non facile Deo reconciliari et amissam salutem æternam, quamdiu est in hac vita mortali, recuperare possit nec quidquam excusationis possimus prætendere, si a salute exciderimus (Lessius, *De perf. div.*, l. 12, c. 12, n. 87).

(1) Ratio superbiendi fuit ratio amittendi gratiam, ergo ab oppositis, *humiliatio* est ratio recuperandi ; sed si gratia datur ab homine, plus humiliatur homo, quam si tantum a Deo; quia si datur ab homine, humiliatur homo sub Deo et sub homine, non autem, si a solo Deo datur, humiliatur sub utroque ; ergo videtur, quod iste modus magis congruat... Verum est quod in justificatione debet peccator *humiliari* et sub homine et etiam sub visibilibus signis, tamen aliter quam sub Deo, quia alius honor debetur Deo quam homini, et ideo quia sub Deo humiliatur ut sub principio salutis et a quo salvatur, non debet sub creatura humiliari, ut a qua salus detur ei, sed ut a qua salus administratur (S. Bonav., i. dist. 14, a. 2, q. 2).

sacrements suppose et exige plus ou moins une certaine humiliation qui écarte ainsi le principal obstacle à l'effusion des grâces sacramentelles ! « Pour nous guérir de nos maladies, éclairer nos ténèbres, nous rendre la vie, quoi de plus convenable que d'apporter aux blessures de l'orgueil le remède de l'humilité » (*quam ut superbiæ vulnera humilitatis remediis curarentur.* — S. Leon., *In Nat. Dom.* serm. 5, n. 5) ! — *Sicut corruptio virtutis facta est in homine per hoc quod se sub sensibilibus rebus humiliavit propter ipsa sensibilia, ita reparatio virtutis convenienter fit per hoc quod homo sub eis humiliatur propter Dei reverentiam et sic contraria contrariis curantur* (S. Thom., iv, dist. 1, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 2). — *Magna humilitatis exhibitio est in istis visibilibus et homine multum inferioribus* a Deo *quærere salutem, quam superbia perdidit* (Lud. de Sax., *Vita D. N. J. C.*, p. 1, c. 21, n. 17). — *In baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit descensum humilitatis, secundum illud* Jac. iv, 6 : *Humilibus dat gratiam* (S. Thom., 3, q. 39, ad 2). — De même que l'homme doit s'humilier pour confesser franchement ses fautes au tribunal de la Pénitence, ainsi il doit posséder et exercer l'humilité de la foi en s'approchant de la table sainte. — *Decuit etiam justitiam, quia Deus, quum sit justus, exigebat aliquam humiliationem, per quam homo se ad gratiam disponeret et sacramenta suscipiendo quasi ex quodam pacto gratiam inveniret* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, q. 1).

« Le Seigneur est miséricordieux et juste » (Ps. cxiv, 5) — l'institution des sacrements le prouve. Par les sacrements la miséricorde divine épanche abondamment sur nous ses dons les plus précieux ; mais, en même temps, la divine justice exige de nous des sentiments et des dispositions qui nous font estimer et désirer la grâce, et qui nous préparent ainsi à la recevoir (1).

c) Nos sacrements sont des remèdes merveilleusement efficaces qui ont pour but essentiel de rétablir la santé et la vigueur perdues par le péché. En tout cas, on doit admirer ici une œuvre de la sagesse la plus haute : le céleste médecin a, pour préparer le remède sacramentel des blessures de notre âme,

---

(1) Primum principium *misericors* et *justum* est in opere suo. Et quoniam *misericordissimum* est, ideo libentissime condescendit humanæ miseriæ per infusionem gratiæ suæ. — Quia vero, cum hoc simul *justum* est, ideo donum perfectum (Jac., i, 17) non dat nisi desideranti, non dat gratiam nisi regratianti, non impendit misericordiam nisi miseriam cognoscenti, ut salva sit libertas arbitrii et non vilescat nobilitas doni et integer perseveret cultus honoris divini (S. Bonav., *Brevil.*, v, 10).

uni les onctions salutaires (*unctiones sanitatis*) et la suavité du baume (*pigmenta suavitatis* — Eccli., xxxviii, 7). *Medicamenta sacramentalia et sunt* suavia *et sunt* salubria, *et in hoc est tam medicamenti quam medici* laus perfecta. *Nihil enim ultra quærit ægrotus in medicina, nisi ut habeat* suavitatem *in usu et* efficaciam *in effectu, et qui hoc tribuit medecinæ medicus est perfectus* (S. Bonav., *Procem.* in iv).

Autre preuve de la sagesse divine: les choses sensibles, qui ont été une occasion de faute et de ruine, deviennent elles-mêmes un moyen de salut. Nous retrouvons ainsi une particularité que nous admirons déjà dans l'œuvre même de notre rédemption; l'Église l'exprime dans sa liturgie: « *Et medelam ferret inde, Hostis unde læserat* »: « *Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret* » (Hymn. et præf. Passionis). — *Summæ sapientiæ est, in his invenire remedium, quæ fuerunt occasio lapsus, ut sicut homo per lignum cecidit, ita per lignum remedium salutis inveniret. Sic quia homo occasionem lapsus a visibilibus sumpserat, decuit divinam* sapientiam *in eisdem remedium invenire* (S. Bonav., iv, dist. 1, q. 1). — *Cœlestis medicus humani generis reparativus tali modo sanavit ægrotum, sicut optime competebat. Ægrotus homo est, morbus autem originalis culpa est. Origo vero illius culpæ, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit ex sensibus carnis. Ad hoc ergo, quod* medicamen *respondeat* morbo, *oportuit quod non tantum esset spirituale, verum etiam aliquid haberet de sensibilibus signis, ut sicut sensibilia fuerunt animæ* labendi, *ita ei essent occasio* resurgendi: *propterea medicina nostri vulneris* convenit *in ecclesiasticis* sacramentis (Lud. de Saxon., *Vita D. N. J.-C.*, p. 1, c. 21, n. 17).

d) Enfin les sacrements sont une aimable révélation de la puissance et de la vertu divines (1). Dieu choisit des moyens qui n'en sont pas — quelques éléments et quelques rites sensibles — pour produire les effets les plus magnifiques et les résultats les plus excellents. L'obscurité et la simplicité des œuvres visibles de Dieu (*simplicitas divinorum operum quæ in actu videntur)* sont ici sans proportion avec la sublimité et la valeur des résultats promis (*magnificentia quæ in effectu repro-*

(1) Conferre gratiam per res sensibiles est unum ex maximis operibus sapientiæ, potentiæ et bonitatis divinæ, quia res infimas cum supremis in eo opere mirabiliter conjungit, quod est magnæ sapientiæ, et res inferioris ordinis elevat ad perfectiores efficiendas, quod est magnæ potentiæ, ac denique in rebus facilibus et quæ passim veniunt, sanctificationem suam et gratiam præstat, quod est magnæ bonitatis et misericordiæ (Suarez, disp. 3, sect. 3, n. 5).

mittitur. — TERTULL., *de bapt.*, c. 2). Il faut donc que les pasteurs des âmes montrent aux fidèles quelle puissance divine *(quanta divinitatis potentia)* et combien de miracles secrets *(quot arcana miracula)* se cachent dans nos sacrements (C. R., p. 2, c. 1, q. 6). — *Sicut ad Dei* potentiam *pertinuit, infimis hominibus totum convertere mundum, ita pertinet ad eamdem infimis elementis mundi salutem operari* (TOLET., *in S. Thom. enarr.*, q. 61, a. 1, concl. 4).

La toute-puissance de Dieu se manifeste encore d'une façon éclatante en ce qu'il ne veut point opérer seul la justification, mais communique à des créatures raisonnables et à d'infimes éléments une vertu surnaturelle qui en fait les instruments de cette œuvre excellente (1).

5. — Si l'institution des sacrements est en harmonie avec les perfections divines, elle répond aussi admirablement aux besoins et aux exigences de la nature humaine — surtout dans l'état qui est le sien après la chute. Tels sont, du côté de l'humaine nature, les motifs de cette convenance, que les théologiens parlent sans hésiter d'une certaine nécessité des sacrements (nécessité relative). *Sacramenta sunt* necessaria *ad humanam salutem* (S. THOM, 3, q. 61, a. 1). — Dieu conduit tous les êtres à la fin qu'il leur a destinée, mais il les conduit d'une manière en harmonie avec leur nature. Or, il est évidemment conforme à cette règle que les dons surnaturels soient accordés par l'intermédiaire de moyens et de signes sensibles aux hommes dont l'âme habite un corps mortel, tandis que ces dons sont accordés aux anges directement et sans voiles. *Manifestum est quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli: nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus* (S. THOM., 1, q. 108, a. 1). La disposition providentielle, en vertu de laquelle Dieu sanctifie l'homme par les sacrements, est, sous plus d'un rapport, la voie du salut la plus avantageuse. *Nulla alia via veniendi ad salutem ita bona est, nulla ita utilis, nulla ita efficax et compendiosa* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 1).

a) Quia homo erat cæcus, ideo data sunt ei sacramenta visibilia ad eruditionem (S. BONAV., *l. c.*). La nature de l'intelli-

---

(1) Perfectum agens non tantum dat suscipienti formam, sed etiam dat potentiam consimilem et hoc est in manifestationem suæ potentiæ: ergo si Deus est agens nobilissimum et qui debet maxime laudari in sua actione, congruum est, ut non tantum det formam gratiæ, sed etiam potentiam dandi (S. BONAV., I, dist. 14, a. 2, q. 2).

gence humaine est telle que, pour arriver à la connaissance du suprasensible, elle doit recourir à des moyens sensibles. Cette nécessité est plus grande encore lorsqu'il s'agit d'atteindre les choses surnaturelles et divines (1). Parce que l'œil de notre esprit n'a qu'une conception imparfaite, plus ou moins obscure de la plus haute réalité de l'être, « notre raison est, en face des choses les plus connaissables en elles-mêmes (les plus réelles, les plus parfaites), comme l'œil de l'oiseau de nuit en face du soleil ». Puis donc que les sacrements, par le moyen des signes sensibles, nous rendent plus facilement saisissables les trésors cachés de la grâce divine, ils favorisent notre connaissance des biens surnaturels que Dieu veut nous communiquer dans sa libéralité. *Quum cognitio nostra a sensu originem ducat nec aliter capaces simus divini radii nisi per velamen sensibilium rerum, ideo per res quasdam sensibiles ac materiales applicatur nobis virtus meriti Christi, sic tamen ut res illæ* convenientiam *habeant cum effectu, qui per ipsas inducitur* (Dion. Cartus., *Dialog.*, l. 5, a. 1).

b) Les sacrements ne figurent pas seulement d'une façon sensible la multiplicité et la richesse des grâces divines (I Petr., iv, 10), ils attestent encore, par leur vertu infaillible, la communication effective de la grâce justifiante. Ici-bas, en dehors d'une révélation spéciale, l'homme ne peut avoir la certitude entière et absolue qu'il est en état de grâce ; mais les sacrements sont, par leur nature et par leur but, le moyen le plus propre d'arriver à une sorte de certitude morale, à la tranquillité de la conscience à ce sujet (2). Comme gages des promesses divines ils éveillent et animent notre confiance que nous obtenons et que nous possédons la grâce et le pardon de nos péchés; ils nous donnent ainsi une assurance consolante de notre salut (*certa fiducia de salute* — S. Thom., *c. gent.*, iv, 77). C'est le Sauveur lui-même, en effet, qui, par ses représentants, nous applique les sacrements et, par eux, sanctifie notre âme et nous pardonne nos péchés, comme il l'a fait durant sa vie mor-

(1) Ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem et ideo opus est repræsentatione per sensibiles figuras (S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 2, ad 2).

(2) Catholici docent, ex sacramentis gigni in nobis *moralem quamdam certitudinem* remissionis peccatorum, non tamen infallibilem. Tametsi enim sacramenta *ex se* infallibiliter efficacia sint, tamen potest fieri, ut *nobis* non sint efficacia ob nostram indispositionem (Bellarm., l. 2, c. 8). — Homo non certificatur de spiritualibus nisi per sensibilia : ut igitur homo de sua salute *certior* esset, convenienter sacramenta ei data sunt (Tolet., *Enarr.* in 3, q. 61, a. 1, concl. 4).

telle. Cette sécurité du salut (*securitas salutis* — S. Bonav.) fondée sur l'institution des sacrements est évidemment un bienfait inappréciable, puisqu'elle fait naître la joie et l'allégresse dans le service de Dieu et nous fait envisager avec confiance l'heure de la mort. Sans doute, toute incertitude, toute inquiétude relativement à l'état de grâce n'est pas écartée par la réception des sacrements, puisque la pensée de notre faiblesse et de notre préparation défectueuse doit nous maintenir dans une sainte crainte : mais du moins le pauvre pèlerin, qui chemine ici-bas, trouve là une sécurité consolante dans son dangereux voyage vers la patrie céleste. « L'assurance divine de notre salut ne serait-elle pas le commencement du ciel sur la terre ? Eh bien ! les sacrements nous donnent cette douce assurance autant que l'amour de notre Père céleste le croit utile à la multitude de ses enfants » (Faber, *Le Précieux Sang*, p. 97). S. Augustin raconte que la foi ne le rassurait point (*securum esse non sinebat*) sur ses fautes passées, qui n'avaient pas encore été remises par le baptême, mais qu'après la réception de ce sacrement, il n'éprouva plus aucune inquiétude (*sollicitudo*. — *Confess.*, IX, 4, 6) (1).

Comme la sanctification intérieure s'opère ici par l'accomplissement d'un acte extérieur, les sacrements nous font enfin connaître avec certitude le moment où la grâce est communiquée. En quoi il y a ce grand avantage que celui qui reçoit le sacrement peut y apporter la préparation nécessaire et y joindre l'action de grâce convenable : la grâce sacramentelle est ainsi non seulement reçue plus abondamment, mais plus fidèlement mise à profit (2).

c) Dans l'état présent, la vie active avec ses fonctions et ses devoirs extérieurs convient mieux à l'homme, tandis que les occupations purement spirituelles et intérieures de la vie contemplative lui sont difficiles et que leur continuité l'accablerait. *Frequens meditatio carnis afflictio est* (Eccl., XII, 12). Or les sacrements viennent diriger cette inclination naturelle de l'homme, en la faisant servir à sa destinée surnaturelle. La

(1) Remissio peccatorum et renovatio mentis ex baptismo non solum percipiuntur, sed etiam de *iisdem adeptis* acquiritur bona confidentia et velut securitas quædam, quæ parit bonam, tranquillam et paratam conscientiam (Estius, In IV, dist. 4, § 7).

(2) Valde congruum erat instituere aliqua signa sensibilia certa et efficacia, quibus viator quasi familiari similitudine gratiam agnosceret inesse et per hujusmodi signa tanquam certa et efficacia eam *ardentius quæreret* (Gabr. Biel, IV, dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 2).

réception des sacrements est, en même temps qu'un exercice de l'activité physique, un acte spirituel de piété (1); elle saisit donc l'homme tout entier et l'exerce d'une manière conforme à sa nature ; d'où il suit que l'homme trouve plus de joie et de goût aux choses spirituelles. *Homo erat fastiditus* (las, rassasié), *ut non saperent ei spiritualia ; ideo sacramenta sunt ei data ad* exercitationem, *ne forte in unius solius perceptione vel spiritualium tantum contemplatione sibi posset fastidium generari et tædium* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 1, q. 1).

6. — Les sacrements sont en parfaite harmonie avec l'économie divine qui a pour but le rétablissement et la consommation de l'ordre surnaturel. Sans eux, il manquerait un chaînon essentiel, il y aurait une lacune importante dans ce magnifique système des œuvres et des institutions divines. L'harmonie de l'économie de la Rédemption exige que la grâce nous soit communiquée par des moyens sacramentels, c'est-à-dire sensibles. La Rédemption a un principe visible, le Verbe incarné ; il convient que la grâce de la Rédemption nous soit appliquée visiblement (2).

a) « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (Joann., i, 14) ; et ainsi « Dieu a paru sur la terre et il a conversé avec les hommes » (Bar., iii, 38). Ce mystère de l'Incarnation est la source visible de toutes les grâces : ne fallait-il pas, dès lors, qu'il y eût des canaux et des ruisseaux visibles pour apporter ces grâces à chacun en particulier, de la même manière qu'elles ont été acquises pour l'universalité des âmes? Pour puiser à la plénitude de la grâce en Jésus-Christ, l'homme doit entrer en union avec Jésus-Christ, — non pas seulement spirituellement, mais sacramentellement, c'est-à-dire par un acte extérieur accompli en lui. *Quia passio Christi præcessit, ut causa quædam* universalis *remissionis peccatorum, necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pœnitentiam et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi* (S. Thom., 3, q. 49, a. 1, ad 4). Les sacrements sont donc comme une sorte de re-

---

(1) Corporalis exercitatio, inquantum est corporalis, non multum utilis est ; sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, sc. per significationem et causalitatem (S. Thom., 3, q. 61, a. 1, ad 1).

(2) Instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Prima autem et universalis causa humanæ salutis est Verbum incarnatum. Congruum igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causæ virtus pertingit ad homines, illius causæ similitudinem haberent, ut sc. in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis (S. Thom., *c. Gent.*, iv, 56).

présentation de l'œuvre de la Rédemption objectivement accomplie, dans le but d'appliquer effectivement aux âmes les fruits du mérite de la Rédemption et ce mérite lui-même. — Les sacrements ont le rapport le plus intime avec la personne et avec l'œuvre de l'Homme-Dieu. Par leur moyen, le Rédempteur continue toujours son œuvre de salut ; il la continue en lui donnant la plus large extension sur chaque âme en particulier. Les sacrements sont ainsi des instruments en parfaite conformité avec la sainte humanité du Sauveur, et cette humanité sainte elle-même, étant le merveilleux instrument de Dieu, reste le principe de toutes les grâces dont elle fait aux hommes une continuelle application. *Non est inconveniens, quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi* quædam instrumenta Dei incarnati et passi (S. THOM., *C. gent.*, IV, 56).

L'élément propre et principal de l'Alliance nouvelle est la grâce intérieure du Saint-Esprit ou la charité répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint. Le royaume de Dieu est essentiellement au-dedans de nous, dans la vertu et la sainteté intérieures. Mais il ne s'ensuit nullement que les éléments extérieurs soient exclus ou qu'ils n'aient aucune importance (1). En effet, la grâce intérieure découle en nous du Fils de Dieu fait homme. La grâce s'épanchait de la divinité sur l'humanité du Christ qui lui était unie dans l'unité de personne ; elle s'épanchait non par mesure (ἐκ μέτρου — JOANN., III, 34), mais dans une plénitude illimitée — et par cette humanité sainte, la grâce nous est communiquée. Il convenait donc que cette communication se fît d'une manière accessible à nos sens, comme il convenait également que la grâce intérieure reçue dans l'âme se manifestât par des actes extérieurs. Conséquemment, deux sortes d'actes extérieurs sont prescrits dans la Loi nouvelle : ceux d'abord qui produisent et augmentent la grâce en nous, c'est-à-dire les sacrements ; ceux ensuite qui se font sous l'impulsion de la grâce, c'est-à-dire les actes de vertu.

---

(1) Principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia et exinde est ad nos derivata (JOANN., I, 14-17). Et *ideo convenit* ut per aliqua *exteriora sensibilia* gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subjicitur, exteriora quædam opera producantur. — Sic igitur exteriora opera *dupliciter* ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam, et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, eucharistia et alia hujusmodi. — Alia vero sunt opera, quæ ex instinctu gratiæ producuntur (S. THOM., 1. 2. q. 108. a. 1).

b) Avant de remonter au ciel au jour de son Ascension, l'Homme-Dieu a fondé ici-bas une Église visible, dont la mission est de sanctifier les hommes et de les conduire au salut éternel en leur appliquant les fruits de la Rédemption. Cette mission, l'Église ne pouvait l'accomplir avec succès si, pour communiquer la grâce, elle ne possédait pas des moyens visibles. Pour être saint, pour arriver au salut il faut obéir à « l'auteur du salut éternel » (HEBR., V, 9) par la foi et par l'observation des commandements — à cette fin la grâce est nécessaire. Il ne suffirait donc point que l'Église annonçât aux hommes la vérité divine et qu'elle leur fît connaître la volonté de Dieu : elle doit pouvoir leur communiquer la plénitude des grâces et des dons célestes. C'est surtout, c'est précisément par l'administration et l'application de ces moyens visibles de la grâce qu'elle se révèle comme étant établie par Dieu pour le salut du monde.

L'Église c'est Jésus-Christ continuant à vivre et à agir, ici bas et dans le temps, pour le salut des âmes. Pour tenir ainsi la place de Jésus-Christ, il faut que les différents ministères et pouvoirs de ce Sauveur lui soient confiés. Et comme, entre les trois fonctions de Jésus-Christ, le sacerdoce est la plus importante, il s'ensuit que l'Église doit posséder surtout le pouvoir sacerdotal afin de remplir sa mission. Or, la fonction du prêtre n'est pas seulement de glorifier Dieu par l'oblation du sacrifice, mais encore de sanctifier les âmes par l'administration des sacrements. Pour arriver au salut éternel, l'homme a besoin de la grâce plus encore que de l'instruction et de la direction extérieure : il lui faut le prêtre, plus que le docteur et le pasteur. Sans les sacrements, l'Église serait frustrée du plus excellent de tous les pouvoirs que Jésus-Christ a possédés et exercés sur la terre — le pouvoir de sanctifier les âmes — elle ne pourrait plus continuer entièrement et parfaitement l'œuvre de la Rédemption, en tenant la place du Sauveur lui-même.

En tant que la réception des Sacrements est une confession pratique de la foi (1), ils sont la marque qui distingue les fidèles des infidèles ou des hérétiques; et en tant qu'ils constituent une partie essentielle du culte, ils sont le fondement et le lien de l'unité entre tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ. — Ils sont les sept canaux de la grâce, qui ont pris naissance au pied de la croix pour arroser et féconder le jardin

(1) Sunt sacramenta quædam signa protestantia fidem, qua justificatur homo (S. THOM., 3. q. 61, a 4).

de l'Église ; ils sont les sept colonnes qui soutiennent l'édifice de l'Église bâtie par l'éternelle Sagesse (PROV., IX, I) (1).

7. — Enfin, grâce aux sacrements, la création matérielle elle-même, frappée par la malédiction du péché, est élevée jusqu'à la hauteur du surnaturel : elle prête son concours à l'économie du salut, elle participe en quelque manière à la bénédiction de la Rédemption. Comment ? parce que des substances naturelles (l'eau, l'huile, le baume, le pain [épis], le vin [raisins]) deviennent les symboles et le support de la grâce (2). *A fructu frumenti et vini multiplicati fideles in pace Christi requiescunt* (*Ant. de l'Église*). L'ordre naturel tout entier doit servir à l'ordre de la grâce et coopérer au salut de l'homme. La création — les créatures animées et les créatures inanimées — a besoin d'être délivrée ; elle soupire avec d'ardents désirs après la rédemption, c'est-à-dire qu'elle attend d'être affranchie de l'asservissement de la corruption, pour participer à la glorieuse liberté des enfants de Dieu (ROM., VIII, 19-22).

Cette rédemption se commence par la consécration que l'Église fait des éléments naturels en les employant au culte divin ; elle se consomme dans la manifestation ou la glorification des enfants de Dieu (ROM. VIII, 19). Alors toute la création matérielle est transformée ; elle brille éternellement d'une beauté surnaturelle, d'un éclat supra-terrestre : des cieux nouveaux s'étendent sur une terre nouvelle : toutes choses sont renouvelées (APOC., XXI, 1-3). Le principe de cette rénovation et de cette transformation, est l'Incarnation, c'est le Précieux Sang. *Terra, pontus, astra, mundus : quo lavantur flumine !* Parce que le Fils de Dieu a pris, de la création matérielle, son humanité sainte ; parce que, dans cette humanité sainte, il a accompli l'œuvre et le sacrifice de la rédemption, la création matérielle se trouve merveilleusement ennoblie : elle participera donc un jour à la gloire des enfants de Dieu, dont les corps seront, par la résurrection, rendus conformes au corps glorieux de Jésus-Christ (PHILIP., III, 21).

---

(1) Domus, in qua fit curatio, est Ecclesia de qua PROV. 9, 1 : « Sapientia ædificavit domum, excidit columnas septem » : hæ *columnæ* sunt *septem sacramenta*. Hujus domus janua est potestas sacerdotalis, cujus potestatis auctoritas residet penes Petrum, unde MATTH. 16, 19 : « Tibi dabo claves regni cœlorum ». Sed quando hæc janua impletur turbis terrenarum sollicitudinum, tunc non præbet aditum ad Jesum, quia non curant de animabus, quæ sunt Christi, sed de promotione proprii commodi (S. BONAV., *in Luc.* c, 5, n. 61).

(2) Deus miro dispositionis ordine ex rebus etiam insensibilibus dispensationem nostræ salutis ostendere voluit (Bened. Palm.)

8. — L'institution positive et l'économie des sacrements avaient ainsi leurs raisons profondes : leur harmonie est admirable. En tant que Dieu en a prescrit l'usage, ils sont indispensables pour le salut. L'unique voie régulière pour arriver au salut et, par conséquent, la voie nécessaire est, dans l'ordre actuel, le bon usage des sacrements. Par leur institution, par l'obligation de les recevoir dignement, le chemin du salut n'est rendu ni plus étroit ni plus difficile dans le Testament nouveau : il est transformé, — élargi et facilité. Les sacrements chrétiens sont tellement accessibles à tous, ils « dilatent » si bien le cœur en communiquant la grâce, que ceux qui les reçoivent « courent » joyeusement « dans la voie des commandements » de Dieu (Ps. CXVIII, 32). C'est donc un « joug plein de douceur » qui ne blesse point, un « fardeau léger » qui n'accable pas. Les sacrements donnent à la vie spirituelle la saine énergie, le véritable élan. *Est onus* onerans *et onus* allevians, *sicut sunt pennæ in avibus... Primum onus verum est quod gravat ; secundum vero onus, etsi sit onus de se, non tamen onerat portantem. Sic et mandatum, per cujus portationem reparatur lapso virtus, etsi sit pondus, tamen, quia virtutem adjuvat, alleviat. Talia sunt sacramenta, in quibus invenitur gratia, quæ fortificat et facit mandata facilia* (S. BONAV. IV, dist. 1, p. 1, q. 1). *Necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt* (S. THOM., 3, q. 60, a. 5, ad 3).

Mais la plus admirable des facilités qui nous sont données en vue du salut consiste assurément en ceci, que, pour la justification par les sacrements, il suffit d'une disposition moins parfaite que celle qui a toujours été et qui sera toujours nécessaire pour la justification en dehors des sacrements. — Ajoutons à cela que l'autre voie du salut, la voie en dehors des sacrements, demeure ouverte, extraordinairement toutefois, et toujours dans une certaine dépendance du moyen normal et prescrit, qui est l'usage des sacrements. Dans l'ordre actuel les sacrements sont, pour être sauvé, aussi indispensables qu'il est indispensable d'appartenir à l'Église, établie pour être la demeure visible du salut. *Invisibilis sanctificatio quibusdam affuit atque profuit sine visibilibus sacramentis, quæ pro temporum diversitate mutata sunt,.. Nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est : nam* contemptor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest (S. AUG., *in Levit.* q. 84).

Rien de plus excellent, dans le Testament nouveau, que la

grâce de l'Esprit-Saint. Or c'est aux sacrements que le don de cette grâce est normalement attaché. Voilà pourquoi les sacrements occupent, dans l'économie chrétienne du salut, une place si importante. Ils en sont comme le centre : tout le reste a pour but de préparer l'homme à recevoir la grâce sacramentelle, de le disposer à l'utile possession de cette grâce une fois reçue. *In scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ* (S. Thom., 1, 2, q. 106, a. 1, ad 1).

Quand le Sauveur envoya ses apôtres à travers le monde, il leur ordonna de publier partout la doctrine de la foi, de communiquer la grâce à ceux qui croiraient, de les conduire ensuite et de les diriger dans la voie des commandements (Matth., xxviii, 19-20). Les sacrements sont le moyen de communiquer la grâce vivifiante de l'Esprit-Saint pour l'instruction et la direction des fidèles.

C'est surtout parce que nous possédons des sacrements si excellents que le christianisme est « la loi parfaite de la liberté » (Jac., i, 35), puisque la grâce sacramentelle nous permet de faire, avec la joyeuse liberté de l'amour, tout ce que Dieu nous demande (1).

---

(1) Additiones illæ, quæ sunt in lege nova ad legem veterem, faciunt ad caritatis cumulum, et quia secundum quod *caritas augetur*, secundum hoc *alleviatur pondus* : hinc est quod additiones illæ *potius alleviant* quam *gravant*. Non enim omnia addita aggravant, sed quædam alleviant, sicut pennæ in avibus et rotæ in curribus et vela in navibus, quia sine istis multo graviores sunt. Per hunc modum intelligendum est in additione facta in Evangelio, quæ quidem facit ad caritatis profectum, cujus est nos sursum levare ad modum pennæ, ad bona opera continuo ordinare et movere ad modum rotæ, per aquas tentationum et tribulationum traducere ad modum veli, et ille solus, qui hanc caritatem habet, spectat ad legem Evangelii, quam multo melius et utilius est desiderare, quam habere omne donum scientiæ et prophetiæ; quia qui addit scientiam, addit onus et dolorem (Eccl., i, 18), qui vero caritatem addit, et multiplicat sibi meritum et consolationem (S. Bonav., iii, dist. 40, q. 3).

DEUXIÈME SECTION

PARTIES CONSTITUTIVES DU SIGNE SACRAMENTEL

§ 7. — Le signe sensible est composé de matière et de forme.

1. — Si l'on considère l'ensemble des éléments qui entrent dans la définition du sacrement chrétien, on peut regarder le rite visible, naturel, comme la matière (sujet, support) à laquelle sont attachées la signification et l'efficacité invisibles et sacramentelles. Nous ne nous occuperons pas davantage, pour le moment, de cette composition métaphysique, essentielle à toute espèce de signe. Mais nous parlons ici de la composition physique du rite sacramentel. Les sacrements, en effet, sont des signes composés en cet autre sens, que ce qu'il y a de sensible en eux, c'est-à-dire tout le rite extérieur, comprend à son tour deux parties essentielles et distinctes : les choses et les paroles, qui sont entre elles dans le rapport de la matière avec la forme.

2. — De sa nature, le sacrement est un signe accessible à nos sens : il doit donc renfermer toujours un élément sensible. Or, cet élément sensible n'est point invariablement d'une seule et même espèce ; il peut et il doit différer d'après la manière dont il désigne et symbolise l'élément suprasensible et spirituel. Relativement aux diverses manières de signifier (*ratio significandi*), on distingue avec raison les choses (*res*) et les paroles (*verba*). Par *choses* on entend donc ici, non seulement des éléments physiques ou des substances matérielles, comme l'eau, l'huile, le saint chrême, mais encore des actes extérieurs (*actus exteriores*), par exemple l'ablution, l'onction, l'imposition des mains, l'accusation des péchés, en tant que ces deux sortes

d'expressions sensibles ont, au fond, par leur caractère symbolique ou figuratif, la même manière de représenter l'invisible. *Sub* rebus *comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta* (par exemple) *ablutio, inunctio et alia hujusmodi, quia in his est* eadem ratio significandi, *et* (comme) *in rebus* (S. Thom., 3. q. 60, a. 6, ad 2).

Cette propriété caractéristique de constituer des signes, vient de ce que ces choses, par leur nature même, figurent ou représentent immédiatement l'objet désigné ; ou bien, ce qui revient au même, elles le décrivent symboliquement en vertu d'une certaine analogie. Ici encore, nous appelons *chose* un élément visible, qui signifie et représente l'invisible, non point par une convention purement arbitraire, mais grâce à une analogie naturelle. – Les paroles, au contraire, sont des signes purement arbitraires (1) : l'objet dont elles sont appelées à donner la connaissance, elles ne l'expriment que médiatement, c'est-à-dire au moyen d'un concept existant pour l'intelligence de celui qui parle, concept dont la parole est l'expression immédiate. Vox *exterior significat* conceptum *intellectus, quo* mediante *significat* rem (S. Thom., *quæst. disp.* IX, 5).

3. — D'après sa nature et sa définition, le sacrement n'est pas un signe quelconque, mais un signe symbolique ou figuratif, c'est-à-dire un élément sensible qui, en vertu d'une certaine analogie ou ressemblance naturelle, exprime des choses cachées, surnaturelles (2). Le sacrement ne peut donc jamais exister sans une chose accessible à nos sens, puisque les choses seules, et non point les paroles, ont la propriété de désigner symboliquement une chose purement spirituelle. La sagesse divine en a disposé ainsi dans l'institution de tous les sacrements, parce que, pour l'homme, le moyen naturel et le plus facile de parvenir à la connaissance des choses divines est le symbole sensible et l'analogie (3). Bien que les mots soient,

---

(1) Elementi significatio naturalis est, verbi autem *voluntaria* (Bellarm., l. 1, c. 18).

(2) Augustinus tradidit, oportere res, quibus sacramenta constant, *imaginem* et *similitudinem* gerere earum rerum, quarum signa et sacramenta esse dicuntur. V. gr.: Baptismus lavat, ideo completur in aqua ; eucharistia reficit, ob idque panis et vini speciem accipit ; unctio fovet, idcirco ministratur in oleo ; in pœnitentia demum sub aperta forma judicii, ubi et testis et reus et judex et accusator inducitur, judicium illud interius licet agnoscere, quo ab invisibili judice reus vel absolvitur vel ligatur. Ita in ceteris sacramentis inveniemus mysticam sacramentorum significationem quadam imaginis et figuræ proportione consistere (M. Canus, *Relectio de sacram.*, p. 1, n. 15).

(3) Species terrenarum rerum indicia nobis cœlestium demonstrant vir-

en eux-mêmes, les signes les plus expressifs, toutefois, dans notre mode actuel de connaissance, les choses symboliques ne sont point superflues: elles sont extrêmement utiles (1). La symbolique est ici tellement importante, tellement nécessaire que Dieu n'a jamais institué de sacrements qui consistent dans les paroles seules, tandis qu'il en a établi où l'on ne trouve que des choses et des actes symboliques (2). *Divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus* similitudinibus sensibilibus. *Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum* verbo *exprimuntur, sed etiam* sensui *offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines* verbo *expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per* similitudines rerum, *quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta ceremonialia* (S. THOM., 1, 2, q. 99. a. 3, ad 3).

4. — Tandis que les sacrements de l'Ancien Testament s'accomplissaient par l'emploi ou l'application d'éléments symboliques et, par conséquent, consistaient seulement en des choses ou en des actes symboliques, dans nos sacrements les paroles viennent s'ajouter aux choses. *Accedit* verbum *ad* elementum (chose) *et fit* sacramentum (S. AUG., *in Joann.*, tr. 80, n. 3). Cette sentence du grand Docteur de l'Église ne concerne directement, il est vrai, que le baptême; mais on l'applique avec raison à tous les autres sacrements. — L'induction démontre aisément la vérité de cet axiome. Il suffit d'examiner le rite essentiel de nos sacrements pour reconnaître, en chacun d'eux, ces deux parties constitutives: les choses et les paroles. Le rite sacramentel, dans sa substance, est déjà ou mentionné ou indiqué dans la Sainte Écriture; mais théoriquement et pratiquement, il est surtout affirmé et confirmé par la tradition divine

---

tutum, quia non poteramus quidquam de illa majestate cognoscere, nisi nobis de ipsa aliquid per *mundanas similitudines appareret* (CASSIODOR., in Ps. 44, 9).

(1) In sacramentis dupliciter aliquid significatur, sc. *verbis* et *factis*, ad hoc quod sit perfectior significatio (S. THOM., 3, q. 83, a. 5).

(2) Interpres N. T., ubi apud Græcos habetur μυστήριον, fere traducit sacramentum. At mysterium absconditam et occultam habet insinuationem. Non igitur est sacramentum, nisi sit occulta et condita significatio. Hinc illa vulgata doctrina, sacramenta *rebus sensibilibus* constare, quarum figura sc. occultius adumbrentur res insensibiles: sola namque verborum expressa significatio sacramentum non efficeret. Sacramenta quippe sine verbis fuere quædam in lege tum naturali tum scripta, sine *rebus* autem nulla fuere sacramenta. *Rerum* itaque significationem ratio sacramenti requirit. Atque eo fortasse Samaritanus noster oleum et vinum, res materiales ac visibiles exhibuisse legitur, verba exhibuisse non legitur (M. CANUS, *Relectio de sacram.*, p. 1, n. 14).

apostolique, par le consentement universel et constant de l'Église tout entière.

5. — Dans la plupart des sacrements, les choses et les paroles sont facilement reconnaissables, même en tant que choses et paroles sont prises au sens strict, et distinctes les unes des autres (*proprie res distinctæ contra verba et propria verba distincta contra res*. — SALMANT., disp. 2, dub. 1, n. 4). Seuls, le Mariage et la Pénitence présentent quelque difficulté, non point relativement à la présence de ces deux parties constitutives, mais au point de vue du rapport qui, dans la Pénitence et dans le Mariage, existe entre les choses et les paroles, ou au point de vue de la manière dont on doit les distinguer. Pour résoudre cette difficulté, il faut ne point oublier que choses et paroles doivent être prises ici en une acception plus large: en effet, dans la Pénitence, un acte tombant sous les sens — l'accusation des péchés exprimée par la parole — fait l'office de *chose* (*fungitur vice rei*. — BELLARM.; *agit officium rei in significando sacramentaliter* — SALMANT.); et, dans le Mariage, un acte tombant sous les sens — exemple, un signe de tête ou un geste (1) — fait l'office de parole (*fungitur vice verbi* — BELLARM., l. 1, c. 18; *exercet munus verbi in significando sacramentaliter* — SALMANT,, disp. 2, dub. 1, n. 4). Il suffit donc, ici, de n'importe quel signe physique qui exprime le consentement mutuel des contractants (*verba virtualia vel æquipollentia*), alors que, dans les six autres sacrements, des paroles formelles ou oralement exprimées sont essentiellement requises (*verba formalia vel vocalia*). *Matrimonium non contrahitur*, *nisi interior consensus exterius exprimatur vel verbis* vel nutibus *vel* scripto (S. BONAV., IV, dist. 28, q. 4). Dans un mariage contracté de la sorte, c'est-à-dire au moyen de signes équivalents, il n'y aurait donc pas de paroles exprimées à haute voix, perceptibles à l'ouïe, mais des paroles en quelque manière visibles, perceptibles à la vue (2) (*verba* visibilia — S. AUG., *de doctr. christ.*, II, 4).

---

(1) Regulariter loquendo requiritur in sacramentis, quod res sint veræ res et verba sint formaliter verba: nam revera sic Deus instituit. Unde exceptio aut limitatio quod res aliquando gerant vices verborum et verba vices rerum, solum habet locum in sacramentis pœnitentiæ et matrimonii: in illo quidem quantum ad solum pœnitentem, et in matrimonio quantum ad utrumque contrahentium. Sed in aliis sacramentis requiruntur veræ res et verba omnino formalia (SALMANT., disp. 2, dub. 1, n. 6).

(2) Matrimonium non contrahitur, nisi consensus exterius exprimatur vel per verba convenientia vel per *nutus idem importantes* (S. BONAV., IV, dist. 28, q. 4).

6. — Évidemment, si le signe sacramentel est ainsi constitué, la raison suprême en est dans la volonté de Dieu, qui a institué les sacrements selon qu'il lui a plu; mais la haute convenance d'une telle disposition se reconnaît facilement et à plusieurs points de vue.

a) Pour la perfection des sacrements chrétiens, il fallait que la parole fût jointe aux choses, à l'élément sensible. Le sacrement est essentiellement un signe, d'autant plus parfait, dès lors, qu'il représente et manifeste plus parfaitement, c'est-à-dire plus clairement, plus expressément les saints mystères cachés en lui. Or, la parole est, de tous les signes, le plus excellent et le plus important, parce que les hommes peuvent façonner la parole librement et la discipliner de mille manières diverses, et qu'en outre le langage a pour but unique de traduire et de communiquer à d'autres le monde interne et invisible de la pensée. *Verba inter homines obtinuerunt* principatum significandi *quæcumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit* (S. Aug., *de doctr. christ.*, l. 2, c. 3, n. 4). Nos sacrements sont des signes très parfaits; ils doivent donc être composés de choses et de paroles : ils s'adressent ainsi à la vue et à l'ouïe, c'est-à-dire aux deux sens qui servent davantage à la connaissance intellectuelle. *Verbum incarnatum ad majorem evidentiam significandi sacramenta instituit in* elementis simul *et* verbis (Eph., v, 25-26), *ut dum elementa* oculis *et verba* auribus *se offerrent, qui sunt duo sensus maxime cognoscitivi, evidentiam darent significationis expressæ* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 4).

Les sacrements imparfaits de la Loi ancienne consistaient seulement en des actes symboliques, sans être accompagnés de paroles, et ils ne pouvaient figurer les biens à venir que d'une manière confuse et obscure (*incerta admodum et obscura erant* — C.R .) Les sacrements parfaits de l'Église ont donc sur eux, entre autres avantages, celui de n'être pas constitués simplement par des éléments symboliques, mais de joindre à ces éléments la parole qui est un signe plus expressif, leur permettant de figurer plus clairement et sans laisser subsister l'ombre d'un doute, la réalité de la grâce qu'ils produisent dans l'âme (*clarissima sunt ac nullum relinquunt dubitandi locum* — C. R., p. 2, c. 1, q. 9). — La conformation extérieure du signe sacramentel est ainsi en parfaite harmonie avec les différentes phases de la révélation divine, comme avec le progrès des âmes dans la foi et dans la connaissance religieuse. Toutefois, les sacrements les plus parfaits conservent eux-mêmes ce caractère de clair-obscur qui est dans la nature de la foi et que nous devons,

dès lors, retrouver dans la nature des sacrements (1). *Sicut* sacramenta *dicunt quoddam* velamen *gratiæ interioris*, *sic* fides velamen *dicit futuræ contemplationis et visionis, et tamen hoc velamen potius est* illuminans *quam* obscurans (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 3).

b) Toute l'organisation des sacrements repose sur une autre raison plus profonde, une raison christologique. Les sacrements ont, dans l'Homme-Dieu, non seulement leur principe et leur source, mais leur modèle et leur type. Ils sont, entre les mains de Jésus-Christ, des instruments pour la sanctification des hommes: il faut donc qu'ils aient une certaine ressemblance avec Jésus-Christ, et c'est ici le cas: la chose, l'élément sacramentel nous rappelle l'humanité du Sauveur ; la parole sacramentelle, plus spirituelle de sa nature, signifie la nature divine, la personne divine du Sauveur. *Verbum-caro panem verum — Verbo carnem efficit. — Verbo incarnato sacramentum quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum... Sacramenta V. L. prænuntia erant Christi venturi, et ideo non ita expresse significabant Christum, sicut sacramenta N. L. quæ ab ipso Christo effluunt et quamdam similitudinem ipsius in se habent* (S. Thom., 3, q. 60, a. 6). L'analogie entre Jésus-Christ et le sacrement est d'ailleurs plus parfaite encore, lorsqu'on envisage le sacrement au point de vue de la signification et de l'efficacité surnaturelles attachées à l'ensemble du rite extérieur ou du signe.

c) Enfin, par ses deux parties constitutives le sacrement chrétien est en harmonie avec la nature à la fois spirituelle et sensible de l'homme appelé à participer aux sacrements pour y trouver la sanctification de son âme et de son corps. La parole, en effet, est en quelque sorte spirituelle, car elle exprime immédiatement un concept intellectuel, elle vient de l'esprit et

(1) Oportet quod significatio sacramentorum partim sit occulta et mysteriosa pro qualitate rei significatæ, quæ simpliciter est occulta, et partim repræsentativa et distincta pro conditione hominum, quibus deserviunt... Oportet autem quod quanto sacramenta perfectiora sunt, plus habeant manifestationis et distinctionis, retenta nihilominus mysteriosa obscuritate aliqua, quæ requiritur, ut propria ratio sacramenti servetur. Quum autem sacramenta N. L. sint omnium perfectissima, ideo oportuit quod in eis conjungeretur obscuritas et manifestatio, occultatio et distinctio, quantum fert ipsa sacramenti natura. Et propterea Deus pro ea parte, qua exigunt obscuritatem, adhibuit *res*, quæ de se repræsentant obscure, et pro ea parte, qua petunt manifestationem, adhibuit *verba*, quæ cum majori expressione ac distinctione significant (Salmant., disp. 2, dub. 1, n. 9).

s'adresse à l'esprit ; la chose, l'élément matériel a plus d'analogie avec le corps : elle atteint le corps, elle est perçue par les sens du corps ; et sa puissance de signification (*vis significativa*) repose d'abord sur une proportion ou sur une analogie extérieure et sensible (1).

7. — Depuis le XIIIe siècle, c'est un usage général en théologie de considérer les choses comme la matière, et les paroles comme la forme du rite extérieur sacramentel. D'ordinaire on fait remonter cette terminologie à Guillaume, archidiacre d'Auxerre (*Gulielmus Antisiodorensis*, † 1223) : dans sa « *Summa aurea* », cette expression revient souvent avec le sens qu'elle a conservé depuis. Du reste, cette même terminologie se trouve déjà en germe dans des écrits du XIIe siècle ; par exemple, lorsque Pierre Lombard nous dit : *Invocatio Trinitatis* verbum *dicitur, quo baptisma consecratur, et hæc est* forma verborum, *sub qua traditur baptismus* (IV, dist. 3, p. 1, c. 2). Ici, en effet, « la forme des paroles » est évidemment distinguée de « l'ablution » (*baptisma*), dans laquelle on pouvait dès lors facilement reconnaître la « matière ». Toutefois, auparavant comme plus tard, le mot « forme » (*forma*) a servi aussi à désigner l'ensemble du rite ecclésiastique dans l'administration du sacrement (*ordo*) (2). L'Église a approuvé, elle a adopté le langage des scolastiques, parce que cette nouvelle formule caractérise mieux que la première (choses et mots), les deux parties constitutives du signe sacramentel et le rapport qui existe entre ces deux parties.

8. — L'emploi des mots matière et forme pour désigner les choses et les paroles marque un progrès important dans la théologie des sacrements, et ce progrès consiste en ceci que ces mots « matière » et « forme », appliqués aux parties constitutives du sacrement, sont plus précis et plus expressifs que l'ancienne terminologie. Ils ne nous montrent pas seulement dans les choses et les mots les éléments internes et constitutifs du sacrement : ils caractérisent aussi la manière spéciale dont

---

(1) Sacramenta sunt medicamenta quædam supernaturalia, quoniam proportionari, quantum fieri potuit, debuerunt tam medico curanti quam infirmo sanando. Medicus autem, nempe Christus, constat Verbo et carne, et similiter infirmus, nempe homo, constat corpore et anima : ergo conveniens fuit, quod sacramenta nostra constarent rebus et verbis, ut per res corresponderent carni Christi et corpori hominis, et per verba corresponderent Dei Verbo et hominis spiritui (SALMANT., disp. 2, dub. 1, n. 2).

(2) TRID. sess. 5, decr. de peccato originali : « Baptismi sacramentum in *forma* Ecclesiæ rite collatum » — le baptême conféré d'après le *formulaire* de l'Église (Cfr. LUGO, disp. 2, sect. 2, n. 34-38).

ces deux parties se complètent pour former ensemble le signe sacramentel. — C'est dans la philosophie aristotélicienne des scolastiques que nous trouvons les mots « matière » et « forme » employés en leur sens propre. Dans les substances naturelles et dans les productions de l'art, cette philosophie distingue deux moments: la matière, indifférente en elle-même, indéterminée, imparfaite, et la forme, qui donne à l'élément indéterminé et imparfait son être déterminé, sa perfection propre. Par exemple, le bois et le marbre ne sont pas seulement, comme substances, composés de matière et de forme; mais, dans une statue de bois ou dans une statue de marbre, ces deux substances sont aussi, relativement à la figure du personnage représenté, dans le rapport de la matière à la forme. — Le sacrement n'est point une substance naturelle (*compositum physicum*); il n'est pas une œuvre de l'art: il a cependant une certaine ressemblance avec l'une et l'autre. En vertu de cette ressemblance, les expressions « matière » et « forme » ont passé dans la langue de la théologie des sacrements et elles servent à désigner les « choses » et les « paroles » qui constituent tout sacrement — ces expressions ne doivent donc pas être prises en un sens rigoureux (*cum omnimoda proprietate*), mais en un sens large, par analogie. Qu'il s'agisse, dans cette terminologie, d'une simple comparaison plus ou moins parfaite, et non d'une ressemblance entière, c'est ce que prouve l'addition de certains mots qui restreignent le sens des expressions « matière » et « forme »: on dit, par exemple, *quasi materia*, *tanquam forma*, *sicut materia*, *per modum materiæ et formæ*, *loco materiæ*. Cette analogie ne se rencontre pas au même degré de perfection dans tous les sacrements; il ne faut donc pas, dans l'explication, la serrer de trop près: ce serait aller contre le but. L'emploi de cette analogie nous permet de comprendre trois vérités.

a) Les choses et les paroles appartiennent ensemble au rite sacramentel; et c'est leur union qui constitue le signe sacramentel (1).

b) Comme la désignation au moyen de choses symboliques est, de sa nature, moins précise et moins parfaite, elle doit être précisée et perfectionnée par les paroles, ou, ce qui revient au même, elle doit être rendue plus claire et plus expressive par la parole.

c) Les paroles se joignent aux choses en les élevant à l'être sacramentel et en leur donnant leur dernière perfection. *Verba*

---

(1) Hæc duo (res et verba) sunt essentialia et intrinseca sacramento et perficientia sacramentum (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 4).

et aliæ res sensibiles conveniunt in ratione significandi, quæ perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis *et* rebus *fit* quodammodo unum *in sacramentis*, sicut forma *et* materia, *in quantum sc.* per verba perficitur significatio rerum (S. Thom., 3, q. 60, a. 6, ad 2). — *Verba et res sunt unum in causando et significando et per consequens efficiunt* unum *sacramentum. Et quia virtus causandi est in rebus ex verbis significantibus, ideo verba sunt* formalia *et res* materiales *per modum, quo omne* completivum forma *dicitur* (S. Thom., iv, dist. 1, q. 1, a. 3, ad 1).

Songeons, par exemple, à la manière dont le baptême est administré. L'ablution avec l'eau est ici la matière (prochaine) : la forme consiste en ces mots: « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Pour constituer le sacrement, il faut que les deux choses soient unies, — et de telle sorte que l'ablution avec l'eau est supposée en tant que matière encore indéterminée et déjà existante, tandis que l'invocation de la Sainte Trinité, exprimée par les paroles, vient s'ajouter comme forme déterminante et donne à l'effusion de l'eau, qui en elle-même peut offrir plusieurs sens, sa signification particulière et l'efficacité sacramentelle (la purification des péchés), — élevant ainsi la matière à l'être sacramentel et achevant le sacrement du baptême. *Verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit, ut significatio rerum sensibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem, sed quum dicitur :* « Ego te baptizo », *manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam* emundationem spiritualem (S. Thom., 3, q. 60, a. 6).

9. — Le sacrement n'est pas une substance naturelle, mais un tout moral (*compositum* morale) : l'union de la matière et de la forme ne doit donc pas être une union physique, mais simplement une union morale (*coexistentia moralis*), c'est-à-dire telle que, d'après la manière humaine d'envisager les choses, matière et forme constituent un seul et même signe. Ce but ne peut être atteint que dans le cas où les paroles de la forme conservent toute leur vérité par rapport à la matière ; et, pour cela, il n'est point nécessaire d'ailleurs que matière et forme soient présentes identiquement au même moment ou coexistent physiquement (1). Par exemple, la formule du baptême pourrait être

(1) Quia sacramenta modo humano applicantur, probabile est, ad eorum

prononcée immédiatement avant ou après l'effusion de l'eau, sans que (d'après l'opinion plus probable) la validité du signe sacramentel fût compromise. Comment l'union de la matière et de la forme doit se faire dans les cas particuliers, pour que l'unité du signe sacramentel essentiellement requise soit assurée, c'est ce qu'on doit examiner et d'après l'institution de Jésus-Christ et d'après la nature spéciale de chaque sacrement. Il est bien certain, par exemple, que l'union entre la forme de l'Eucharistie (*hoc est...*) ou de l'Extrême onction (*per istam sanctam unctionem*) et la matière respective de ces deux sacrements (le pain, l'onction) doit être plus étroite que dans le sacrement de la Pénitence, où il n'est pas nécessaire que la formule de l'absolution suive immédiatement l'accusation faite par le pénitent.

Du reste ce qui suffit, à ce point de vue, pour la validité du sacrement, ne suffit pas toujours pour la licéité, pour laquelle l'Église, avec raison, demande et prescrit davantage, non seulement afin que tout risque d'invalidité soit écarté le plus possible, mais encore pour que l'union aussi simultanée que possible de la matière et de la forme du sacrement ait lieu de la manière la plus parfaite et la plus convenable. *Quum enim materia et forma debeant constituere* unum *signum sacramentale, semper consultum est, eas meliori quo potest modo esse conjunctas* (SPORER, *Theol. sacr.*, p. 1, c. 2, sect. 1, n. 84).

10. — Comme leur nom l'indique déjà, la matière et la forme sont parties essentielles du sacrement, puisque leur union constitue le signe sacramentel extérieur. Quodlibet *sacramentum distinguitur in materiam et formam sicut in* partes essentiæ (S. THOM., 3, q. 90, a. 2). — *Ista duo* constituunt *sacramentum : verbum et elementum et elementum in ratione* materialis, *verbum in ratione* formalis (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a 2, q. 2). *Materia et forma sunt partes, quæ ad naturam et substantiam sacramentorum pertinent, et ex quibus unumquodque sacramentum necessario constituitur* (C. R., p. 2, c. 1, q. 9). Cette règle générale n'a point d'exception : elle s'applique également à l'Eucharistie et à la Pénitence.

---

essentiam non requiri conjunctionem physicam, qua materia et forma simul existant eodem puncto temporis, sed sufficere moralem, quæ juxta verborum formæ significationem et qualitatem actionis, qua fit sacramentum, satis sit ad veritatem formæ et ad hoc ut ipsa moraliter loquendo censeatur cadere super hanc materiam et cum ea conjungi ad constitutionem *unius signi*, ita nimirum ut juxta communem rationem concipiendi judicetur unum alteri applicari et alterum ab altero determinari (SYLVIUS, 3, q. 60, a. 6).

La matière et la forme sont aussi, exclusivement, les seules parties essentielles du signe sacramentel : seules, elles constituent la substance du rite sacramentel. L'intention du ministre est un troisième élément, nécessaire et indispensable ; mais cette intention n'est point un élément de la constitution intime et essentielle du sacrement : elle est un principe extrinsèque, une cause efficiente (*causa* efficiens *vel* extrinseca) (1). L'intention du ministre doit faire que l'union de la matière et de la forme s'élève de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire qu'elle soit non pas un acte simplement naturel ou profane, mais un acte sacramentel ou sacré. *Omnia N. L. sacramenta* tribus perficiuntur : *videlicet rebus tanquam* materia, *verbis tanquam* forma, *et persona ministri conferentis sacramentum cum* intentione *faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit non* perficitur *sacramentum (Decr. pro Arm.* in Bulla Eugen. IV. « *Exsultate Deo* »). Ici il n'est directement question que de la confection et de l'administration des sacrements. C'est à ce point de vue (*ad perfectionem sacramenti*) et non pas sous le rapport de la constitution intime du sacrement (*ad intrinsecam constitutionem et compositionem sacramenti*) que les trois choses indiquées — matière, forme, intention du ministre — sont ici exigées. Et précisément parce que l'intention n'est pas un élément intrinsèque nécessaire au signe sacramentel, il n'est pas dit « *Tribus* constituuntur *vel* componuntur *vel* constant », mais bien plutôt : « *Tribus* perficiuntur », en sorte que l'intention est requise nécessairement, mais simplement pour la confection du sacrement. Quant aux choses et aux paroles, elles appartiennent à un autre titre au sacrement : elles sont parties intrinsèques ou essentielles (*causæ intrinsecæ*) ; c'est ce qu'indique le nom de « matière » et de « forme » du sacrement, parce que la cause matérielle et la cause formelle constituent également, dans des ordres de choses différents, l'essence des êtres.

---

1) Intentio non est per se pars intrinseca sacramenti, sed se tenet ex parte causæ efficientis sacramentum tanquam conditio simpliciter necessaria. Ita communiter loquuntur theologi (AVERSA, q. 64, sect. 3). A l'exemple de Lugo, plusieurs Scolastiques (ARRIAGA, ESPARZA, VIVA) regardent l'intention du ministre comme un troisième élément essentiel à la constitution du sacrement. — De hac quæstione magnum silentium apud antiquos, sed apud recentiores magnum dissidium et concertatio. Lugo (disp. 2, sect. 5) primus docuit, intentionem ministri esse partem intrinsecam sacramenti, quem subsecuti sunt non pauci nec ignobiles theologi (VIVA, 7, disp. 1, q. 1, a. 3). — Voir en sens contraire SALMANT., disp. 2, dub. 7.

§ 8. — Détermination de la matière et de la forme par l'auteur divin des Sacrements

1. — Les sacrements ne sont ni des signes purement naturels, ni des signes purement arbitraires : par leur nature symbolique ils tiennent en quelque sorte le milieu entre ces deux classes de signes. En tant que les éléments matériels symboliques ont, par leur nature, une certaine analogie ou ressemblance avec la chose signifiée, c'est-à-dire avec la sanctification de l'homme (*ex naturali similitudine* repræsentant *gratiam* — Hugo de S. Vict., *De sacr.*, l. 1, p. 9, c. 2), ils servent parfaitement — dans leur union avec les paroles correspondantes — au but qu'ils doivent atteindre. Mais comme la signification sacramentelle est absolument surnaturelle, ce n'est qu'en vertu d'une institution positive que ces éléments, aussi bien que les paroles elles-mêmes, peuvent avoir cette signification (*ex superaddita institutione* significant *gratiam spiritalem* — Hugo de S. Vict., l. c.) Dès lors, cette institution positive doit venir de Dieu ou avoir une origine divine. Cette conclusion est fondée sur la nature même du signe sacramentel. En effet, les sacrements sont des signes efficaces, infailliblement efficaces de la grâce divine ; il s'ensuit nécessairement qu'ils ont été divinement institués. Déterminer et instituer de tels signes ne peut évidemment appartenir qu'à Celui qui est la source de toute grâce et l'auteur de toute sanctification. Dieu seul peut sanctifier l'homme ; Dieu seul, par conséquent, peut déterminer la manière et le moyen de cette sanctification, c'est-à-dire instituer les signes sacramentels qui opèrent la sanctification de l'homme.

2. — Trois conditions sont requises pour l'institution d'un sacrement. L'auteur du sacrement est, en effet, celui-là seul qui *a*) fixe les choses et les paroles destinées à constituer le rite extérieur et qui leur communique en même temps la vertu *b*) de signifier et *c*) d'opérer la sanctification surnaturelle de l'homme (*qui dat rebus sensibilibus vim infallibiliter significativam ac causativam gratiæ.* — Wenzl, p. 11, controv. 7, n. 5). Incontestablement la seconde et la troisième condition (*impositio significationis et communicatio efficaciæ* — Lugo, disp. 7, sect. 2, n. 29) sont les plus importantes et ne peuvent relever que de Celui de qui vient la grâce elle-même (1). *Ille instituit*

(1) Sacramenta N. L. efficiunt quod significant. Sed ex institutione

aliquid, qui dat ei robur et virtutem... Quum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est, quod solus Deus sit sacramentorum institutor (S. THOM., 3, q. 64, a. 2). Toutefois, le choix, la détermination du signe sensible, c'est-à-dire de la matière et de la forme, rentre aussi dans la notion complète de l'institution. *Etsi idem potest per diversa signa significari,* determinare *tamen* quo signo *ad significandum, pertinet ad* significantem. *Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis* (S. THOM., 3, q. 60, a. 5, ad 2).

3. — Si nous appliquons ce que nous venons de dire aux sacrements chrétiens, on comprend aussitôt que leur signification et leur efficacité surnaturelle viennent de Jésus-Christ, que le Concile de Trente nomme « *venerabilium sacramentorum institutor atque perfector* » (TRID., sess. 24). Il est également certain que Jésus-Christ a, d'une manière ou d'une autre, déterminé et établi le signe extérieur, c'est-à-dire la matière et la forme de tous les sacrements. *Quia sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo judicio assumere res quibus sanctificetur, sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis N. L., quibus homines sanctificantur* (*secundum illud I Cor. 6, 11 : « abluti estis, sanctificati estis »*) *oportet uti* rebus ex divina institutione determinatis (S. THOM., 3, q. 60, a. 5). — *Quum in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles, quæ se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis* determinata forma verborum (S. THOM., l. c., a. 7). — Comme, dans le détail, la détermination de la matière et de la forme sacramentelle dépendait de la libre volonté du Sauveur, elle pouvait avoir lieu de différentes manières selon les différents sacrements, ou selon qu'il voulait étendre ou restreindre les limites laissées au choix et à la valeur du signe sacramentel. Comment cette fixation s'est-elle faite, en réalité, pour chacun de nos sacrements, nous ne pouvons que le conclure de la révélation positive qui nous enseigne tout ce qu'il est nécessaire de savoir relativement à la volonté du Sauveur sur ce point. Il faut d'abord interroger la Sainte Écriture, et comme, plus d'une fois, elle ne nous donne pas la réponse tout entière, il faut recourir surtout à la Tradition, c'est-à-dire à la doctrine et principalement aussi à la pratique universelle et

---

significant. Ergo ex institutione efficaciam habent. Sed efficacia sacramentorum non est nisi a Deo, qui solus peccata remittit. Ergo non potuit esse a puro homine sacramentorum institutio (S. THOM., IV, dist. 2, q. 1, a. 4, quæstiunc. 4).

ininterrompue de l'Église, qui, dans l'administration des sacrements, ne peut errer (MATTH., XXVIII, 20; JOANN., XIV, 16-17). *Quædam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in Sacra Scriptura, puta de chrismate quo homines confirmantur et de oleo quo sacerdotes inunguntur et de* multis aliis *tam* verbis *quam* factis, *quibus utimur in sacramentis... Licet non sint omnia* (c'est-à-dire tout ce que Jésus-Christ a institué, par conséquent tout ce qui est essentiel) *tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex* familiari Apostolorum traditione, *sicut Apostolus dicit* (I COR. XI, 34). « *Cetera quum venero disponam* » (S. THOM., 3, q. 64, a. 2).

Le signe sacramentel, divinement institué et par conséquent essentiel, est toujours renfermé intégralement dans le rite ecclésiastique de l'administration des sacrements, approuvé et prescrit par l'Église. Si donc ce rite ecclésiastique est observé fidèlement, la validité du sacrement (*valor*, *veritas*) existe toujours et très certainement. Souvent, au contraire, on doit plus ou moins se demander si une matière ou une forme sacramentelles qui s'écartent de la pratique de l'Église, sont suffisantes pour la validité du sacrement. La raison en est que, fréquemment, nous ne sommes pas en mesure de distinguer sûrement entre ce qui a été établi par Jésus-Christ et ce qui a été ajouté par l'Église, c'est-à-dire entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas relativement à la matière et à la forme.

4. — Pour juger si, dans les cas particuliers, une modification quelconque du signe sacramentel — matière ou forme — est essentielle (*mutatio essentialis vel substantialis*) ou accidentelle (*mutatio accidentalis*), il faut prendre pour règle l'institution faite par Jésus-Christ, ou la volonté de Jésus-Christ, parce que tout ce qui est indispensablement nécessaire à la validité du sacrement, dérive du Sauveur (1) et non pas de l'Église. *Illa quæ aguntur in sacramentis per homines instituta*, non sunt de necessitate sacramenti, *sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt;* ea vero, quæ sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, *qui est Deus et homo* (S. THOM., 3, q. 64, a. 2, ad 1). C'est, en effet, l'opinion la plus probable que Jésus-Christ lui-même a déterminé la matière et la forme sacramentelles, non pas seulement en général, mais spécifiquement, c'est-à-dire dans leur réalité

(1) Sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo si prætermittatur aliquid eorum, quæ Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret (S. THOM., 3, q. 66, a. 6).

pleine et entière, et pour chacun des sacrements (1). *Sicut judicio Spiritus Sancti determinatum est, quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spiritales significentur, ita etiam debet esse* divina institutione determinatum, quæ res *ad significandum* assumantur *in hoc vel in illo sacramento* (S. Thom., 3, q. 60, a. 5, ad 1). Ici, on le voit, le choix immédiat, la fixation précise du signe sacramentel matériel (*assumptio rerum ad significandum*) sont formellement attribués au divin auteur des sacrements (2).

a) Le Concile de Trente revendique pour l'Église, dans l'administration des sacrements, le droit d'établir, après mûr examen, de nouvelles dispositions ou d'introduire des modifications (*statuere vel mutare*) en respectant toujours, cependant, la substance du sacrement (*salva illorum substantia*. — Sess. 21, cap. 2). Le Concile distingue donc entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas dans le rite sacramentel. La substance, c'est-à-dire ce qui appartient à l'existence même de la matière et de la forme, ne relève point de l'autorité de l'Église, parce que Jésus-Christ lui-même a fixé invariablement le signe sacramentel dans tout ce qui le constitue essentiellement. A l'institution faite par Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'être même du sacrement, l'Église ne peut rien changer (3), — pas plus pour en retrancher quelque chose, que pour y ajouter quoi que ce soit comme essentiel. — On ne saurait prouver par l'histoire que, dans l'administration des sacrements, l'Église ait jamais introduit une modification de cette nature, c'est-à-dire un changement dans la substance du signe sacramentel (4).

(1) Sententia probabilior affirmat, omnes materias et quoad substantiam etiam formas sacramentorum fuisse in *specie* a Christo determinatas... Hanc tenent plures cum S. Thoma, qui non potest negari esse pro hac sententia (S. Alphons., *Theol. mor.*, l. 6, tr. 1, c. 1, dub. 2, n. 12). — Cfr. Juenin, Dissert. I, q. 3, c. 3).

(2) Res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem, et ideo non refert, si duæ earum eamdem virtutem habeant, qua quis utatur; sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute sibi naturaliter indita, sed solum ex institutione divina: ideo *oportuit divinitus determinari, quibus rebus sensibilibus* sit in sacramentis utendum (S. Thom., 3, q. 60, a. 5, ad 2).

(3) Essentialia unice pendent ex institutione divina, quæ sicut invariabilis est semel atque unam partem determinaverit, ita reddit invariabilem formam et essentiam sacramenti : quod nec Ecclesia nec quilibet alius mutationem inducere valeat. Quocirca solemne principium est inter theologos, nihil Ecclesiam posse circa materiam et formam sacramentorum, sed solam esse inspiciendam et sectandam institutionem divinam, quæ est prima et unica radix sacramentorum (Salmant., *De pœnit.*, disp. 3, dub. 3, n. 136).

(4) Cfr. Benedict. XIV, *De synodo diœces.*, l. 8, c. 10, n. 10.

b) Cette vérité n'a plus la même force, si l'on admet l'opinion d'après laquelle Jésus-Christ n'aurait déterminé que génériquement la matière et la forme de certains sacrements, — l'Ordre, par exemple, ou la Confirmation. Ainsi, nombre de théologiens (1) affirmaient que le Sauveur, par exemple relativement à l'Ordre, n'avait voulu qu'en général (*in genere*) un signe symbolique en rapport avec le sacrement, mais que, pour le choix de ce signe en particulier (*in specie*) il s'en était remis au bon plaisir des apôtres ou de l'Église. L'Église aurait usé de ce pouvoir et de cette liberté et, depuis le commencement du moyen âge, la tradition des vases sacrés aurait été introduite dans le rite de l'ordination de l'Église occidentale comme seul élément essentiel ou du moins comme élément co-essentiel, alors que, dans le rite grec ou oriental, l'imposition des mains suffit, comme elle suffisait partout pendant les dix premiers siècles. Cette opinion attribue manifestement à l'Église, sur la « substance » c'est-à-dire sur les parties essentielles du sacrement, un pouvoir que le Concile de Trente lui refuse expressément. Ces théologiens ont été conduits à cette opinion uniquement ou principalement parce qu'ils croyaient devoir regarder comme essentielle la tradition des vases sacrés en usage dans le rite romain et que, dans cette hypothèse, ils ne pouvaient expliquer autrement la différence du rite du sacrement suivant les époques et les lieux. Cette manière de résoudre la controverse offre bien plus de difficultés que l'opinion contraire, d'après laquelle l'imposition des mains a été, partout et toujours, la seule matière nécessaire du sacrement de l'Ordre — elle ne peut donc satisfaire.

c) D'après l'enseignement de l'Église, Jésus-Christ seul est l'auteur immédiat des sept sacrements. Si le concept d'institution immédiate ne peut-être amoindri en rien, s'il doit être maintenu plein et entier, il faut donc attribuer également au Sauveur le choix immédiat, la détermination du signe essentiel de tous les sacrements.

d) Puisque le signe sacramentel, en tout ce qu'il a d'essentiel, vient uniquement de l'institution faite par Jésus-Christ, il s'ensuit que l'administration des sacrements, du moins dans les choses principales, acquiert cette catholicité si importante et si désirable, c'est-à-dire l'unité de rite en tout temps et en tout lieu, par cette raison qu'une institution faite par Jésus-Christ

---

(1) Voir les noms de plus de trente de ces théologiens dans HAINE. *Principia theol. sacram.*, c. 4, dub. 6.

est et demeure invariablement la même pour l'Église tout entière. — En outre, nous avons ainsi un terrain ferme et un critérium assuré pour la solution de questions et de difficultés importantes dans la théologie des sacrements en particulier.

5. — « Être institué par Jésus-Christ » et « être essentiel » sont donc deux concepts qui reviennent au même, relativement à la matière et à la forme sacramentelles (1). De ce principe, que le Sauveur, en tant qu'il est l'auteur immédiat des sacrements, a fixé d'une manière immuable toute la substance du signe sacramentel, nous devons tirer une autre conclusion importante: c'est que tous les changements qui ont pu survenir dans le rite ecclésiastique de l'administration des sacrements, au cours des siècles comme en différents lieux, ne peuvent être que des modifications accidentelles (2). *Ea quæ spectant ad* substantiam *sacramenti, semper* eadem *perseverant* (S. Bonav., iv, dist. 24, p. 2, a. 2, q. 1). — Le rite reconnu valide en un lieu, doit être tenu pour valide en n'importe quel autre lieu. *Una est institutio materiæ et formæ, quæ immutabilis perseverat omni tempore: eadem ergo est universalis pro omnibus locis..... Sacramenta omnia eadem materia et forma constant in universa Ecclesia atque ideo id, quod in uno loco sufficit, sufficit ubique, ut sacramentum factum teneat..... Hæc assertio est communis theologorum disputantium de sacramentis in specie* (Suarez, disp. 2, sect. 6, n. 2). — *Quod diximus de materiæ et formæ sacramentorum determinatione, ita est intelligendum, ut ubique terrarum, in quavis nimirum Ecclesia, tam latina quam græca*, eadem *sufficiat materia et forma, neque sit una materia determinata pro una Ecclesia, alia vero materia pro alia, etsi in aliis ritibus accidentarie adhibitis sacramentorum administrationi varietas aliqua esse possit* (Vasquez, disp. 129, c. 5). — *Natura sacramenti est* una *per totam Ecclesiam nec consuetudine vel præcepto ecclesiastico potest immutari* (Sylvius, *in S. Theol.*, 3, q. 66, a. 4). — *Quidquid est sacramentum apud aliquos, est pariter apud omnes* (Dom. de Soto, iv, dist. 3, a. 5).

Donc, dès là que, dans le rite des sacrements, une chose n'a pas été, partout et toujours, prescrite ou pratiquée par l'Église,

---

(1) In nullo sacramento ostendi potest, aliquid esse de essentia nisi quia est ex institutione et mandato Christi necessarium in materia aut forma... In nullo sacramento determinatio materiæ quoad aliquod essentiale relicta est arbitrio Ecclesiæ (Suarez, disp. 33, sect. 1, n. 11; sect. 2, n. 6).

(2) Omnes mutationes, quæ in materiis et formis sacramentorum factæ sunt in Ecclesia, fuerunt accidentales et non substantiales (Suarez, disp. 2, sect. 3, n. 3).

cette chose ne saurait être essentielle au sacrement — cette règle permet souvent, ou du moins rend plus facile la distinction entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas dans l'administration des sacrements.

6. — Que telle forme et telle matière sacramentelle soient suffisantes, la raison en est donc dans la volonté de Jésus-Christ et dans l'institution qu'il en a faite (1). Mais pour juger, en un cas particulier, aussi sûrement que possible si un changement dans la matière ou la forme rend ou ne rend pas le sacrement invalide, il faut se rappeler que le Sauveur, en établissant le signe extérieur des divers sacrements, a tracé des limites plus ou moins étroites. Tant que ces limites ne sont point dépassées, la validité du sacrement subsiste ; mais comme ces limites ne sont pas toujours suffisamment connues, la validité reste parfois douteuse pour nous.

a) Quand on dit que la matière (par exemple, l'eau, l'huile, le vin) a été fixée spécifiquement ou dans sa nature (*in specie*) par l'institution divine, cette nature doit s'entendre telle qu'on l'entend dans l'usage et la vie ordinaires. *Inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cujus usus est communior ad actum, per quem sacramenti effectus significatur : sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur et ideo aqua assumitur ut materia in baptismo* (S. Thom., 3, q. 60, n. 7, ad 2). Pour le but sacramentel, la bénédiction ou consécration de l'Église (pour l'huile, par exemple) peut même établir une différence spécifique ou essentielle.

b) La détermination spécifique que Jésus-Christ a faite de la forme essentielle n'exige point que, toujours et partout, on conserve le même idiome ou les mêmes expressions grammaticales ou la même construction de la phrase : il faut seulement que la signification (*significatio*) voulue par l'auteur des sacrements et parfois aussi le mode de cette signification (*modus significandi* — S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 3.) soient conservés et trouvent une expression correspondante. Pour juger de la forme, le principal critérium est donc le sens (*sensus*) ou la pensée à exprimer (*sententia*).

Verborum significatio *est efficax in sacramentorum formis* (S. Thom., 3, q. 75. a. 7, ad 3). *Verba operantur in sacramentis*

(1) Quodsi leges divinæ, quæ pertinent ad assentialem institutionem sacramenti, mutentur, nihil fit, ut si alia materia esset vel forma ; secus autem est de legibus, quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti (S. Thom., iv, dist. 13, q. 1, a. 2, sol. 6, ad 1).

quantum ad sensum *quem faciunt* (S. Thom., 3, q. 60, a. 8). — Dans la forme et par la forme, l'essence et l'efficacité spéciale du sacrement doivent toujours être clairement exprimées. — *Forma sacramenti continere debet, quidquid pertinet ad speciem sacramenti* (S. Thom, 3, q. 72, a. 4). — *Per formam sacramenti debet exprimi sacramenti effectus* (S. Thom., 3, p. q. 78, a. 2).

Pour deux sacrements seulement — le Baptême et l'Eucharistie — le Sauveur a lui-même déterminé et prescrit les mots précis qui constituent la forme. *Non fuerunt* verba præfixa *nisi in solis duobus sacramentis, quibus Dominus* verba specialia ore proprio *prædixit, et ideo in aliis, etsi verba sint necessaria,* non *tamen sunt* determinata vocabula, *sed* verba quæcumque sensum exprimentia, *quantum est de ratione sacramenti sufficiunt... Sed nunc necessarium est servare formam ab Ecclesia statutam et approbatam* (S. Bonav., IV, dist. 24, p. 2, n. 1, q. 4).

Une bien plus grande liberté est laissée à l'Église relativement à l'expression de la forme dans les autres sacrements. *Formæ sacramentorum ex* institutione Christi *et* Ecclesiæ usu *habentur* (S. Thom., 3, q. 84, a. 3). L'Église a usé de cette liberté dans une certaine mesure. L'histoire nous atteste qu'à diverses époques et en différentes contrées les formules sacramentelles ont varié parfois notablement. Ces différences, cependant, ne concernent que l'expression ou l'expression par le langage, et non point le sens essentiel qui, d'après la volonté du Sauveur, doit toujours être exprimé dans l'administration du sacrement. Donnons pour exemple la formule de l'absolution tantôt déclarative et tantôt déprécative, ou bien la forme de l'administration du Baptême et de la Confirmation dans le rite occidental et dans le rite oriental. — Par rapport aux sacrements l'Église n'a point évidemment le pouvoir de « désignation », exclusivement propre à l'Homme-Dieu ; mais elle a le pouvoir « d'administration suprême », grâce auquel elle garde immuable l'institution faite par Jésus-Christ et l'applique infailliblement. Avec l'assistance indéfectible de l'Esprit Saint, elle poursuit la mission de son divin Maître, non seulement en conservant dans leur entière pureté la matière et la forme essentielle, mais encore en rehaussant le rite sacramentel divinement institué, par ses prières et par ses cérémonies si belles et d'un sens si profond, afin que l'administration des sacrements soit à la fois plus digne et plus féconde en bénédictions.

7. — Plus encore que la matière, la forme peut subir des modifications essentielles ou accidentelles. Il n'y a changement essentiel, c'est-à-dire rendant le sacrement invalide, que dans

le cas — mais dans tous les cas — où la forme — par omission, addition, interruption ou corruption de langage — est modifiée au point que le sens voulu par Jésus-Christ n'est plus exprimé complètement et convenablement. *Quodsi diminuatur aliquid eorum, quæ sunt de substantia formæ sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum et ideo non perficitur sacramentum* (S. Thom., 3, q. 60, a. 8).

Il va de soi que, sous ce rapport, le prêtre, comme ministre des sacrements, est tenu d'éviter avec soin toute faute non seulement essentielle, mais même accidentelle. « Bon et fidèle serviteur » du Seigneur et de l'Église, il doit être fidèle même dans les petites choses, parce que seule la fidélité à ces petites choses, c'est-à-dire l'observation ponctuelle de tous les rites et de toutes les rubriques prescrites, assure la pureté et la paix de la conscience, en même temps qu'elle attire la bénédiction divine sur les fonctions du saint ministère.

TROISIÈME SECTION

EFFICACITÉ ET EFFETS DES SACREMENTS

Les sacrements sont des symboles dont la signification et l'efficacité sont surnaturelles. Jusqu'ici nous les avons étudiés par leur côté extérieur et sensible, en tant qu'ils sont quelque chose de matériel et de naturel (*in quibusdam verbis et rebus creatis consistant* — S. Thom., 3, q. 62, a. 2). Ce n'est point assez pour expliquer complètement leur essence, puisque le sacrement est constitué non point seulement par des éléments sensibles, mais encore par des éléments suprasensibles et surnaturels. Comme Jésus-Christ lui-même et comme l'Église, les sacrements renferment et unissent d'une manière mystérieuse le visible et l'invisible, la matière et l'esprit, le naturel et le surnaturel, l'humain et le divin. Leur haute signification (*significatio*) présente déjà ce caractère d'invisible, de spirituel, de surnaturel ; que dire alors de leur vertu spéciale et de leur efficacité relativement à la sanctification de l'homme, puisqu'ils sont les signes efficaces de la grâce ? Examinons plus en détail cette efficacité qui fait la « dignité » (*dignitas*) et « l'excellence » (*prærogativa*) de nos sacrements comparés aux « observances défectueuses et impuissantes » de l'Ancien Testament. Pour être complet nous devrons, après avoir parlé de l'efficacité des sacrements, dire quelque chose des effets sacramentels. Montrons, par conséquent, que les sacrements opèrent, comment ils opèrent et ce qu'ils opèrent.

Ier ARTICLE

Existence et nature de l'efficacité des sacrements.

§ 9. — Enseignement de l'Église

1. — La dignité, la valeur et l'excellence de nos sacrements viennent surtout de l'efficacité surnaturelle qu'ils possèdent en vertu de l'institution divine. Il est donc fort à propos d'exposer ici, brièvement et clairement, ce que l'Église a enseigné et ce qu'elle enseigne encore à ce sujet, afin de mieux défendre et de maintenir inébranlable un dogme si menacé et tant de fois attaqué. — « Les sacrements chrétiens diffèrent beaucoup (*multum differunt*) de ceux de la Loi Ancienne. Les sacrements de la Loi Ancienne ne produisaient point la grâce (*non causabant gratiam*) : ils signifiaient seulement que la grâce serait donnée par Jésus-Christ; nos sacrements, au contraire, contiennent la grâce (*continent gratiam*) et ils la communiquent à ceux qui les reçoivent dignement » (*et ipsam digne suscipientibus conferunt* — Decr. pro Arm.). — Les sacrements de la Loi nouvelle contiennent (*continent*) la grâce qu'ils signifient (*significant*), et ils la confèrent (*conferunt*) à ceux qui ne lui opposent aucun obstacle (*non ponentibus obicem*). Par ces sacrements la grâce est donnée non point parfois seulement ou à quelques-uns, mais — autant du moins qu'il dépend de Dieu — toujours et à tous, quand on les reçoit convenablement (*rite*). — Nos sacrements n'ont donc pas été institués seulement pour nourrir la foi (*propter solam fidem nutriendam*); ils ne sont donc pas seulement des signes purement extérieurs (*signa tantum externa*) de la grâce ou de la justice reçue par la foi; ils ne sont donc pas seulement des marques (*notæ*) ou caractères de la profession du christianisme, marques qui, aux yeux des hommes (*apud homines*), servent aux fidèles pour se distinguer eux-mêmes ou pour être distingués des infidèles (*discernuntur*). Voir Conc. Trid., sess. 7, De sacr. in gen., can. 5-8.

Dès lors, d'après le dogme catholique, les sacrements chrétiens ne sont pas des signes simplement théoriques de la grâce, ni une simple condition nécessaire (*conditio sine qua non*) du don de la grâce : ils sont bien davantage, puisqu'ils sont des causes véritables et efficaces de la grâce (*causæ*), et cela, parce qu'ils produisent (*causant*) vraiment la grâce, c'est-à-dire parce

qu'ils apportent et opèrent (*efficiunt*) la grâce dans l'âme de ceux qui reçoivent les sacrements ; en d'autres termes encore : pour l'existence de cette véritable causalité (*causalitas*), il faut — à la différence de la simple condition (*conditio*) ou de la simple occasion (*occasio*) — il faut, disons-nous, un lien intime entre le sacrement et la grâce, et ce lien consiste en ceci, que le sacrement exerce une influence réelle, positive sur la communication ou l'infusion de la grâce, et qu'il coopère ainsi à la sanctification de l'homme. — Les sacrements sont, de leur nature, certains actes extérieurs d'où la grâce dépend comme effet : ils ne peuvent donc être rangés que parmi les causes efficientes (*causæ efficientes*). — La cause principale, c'est-à-dire l'auteur premier des effets des sacrements est donc Dieu seul, le Dieu un en trois personnes : il s'ensuit que les sacrements ne sont que des instruments (*instrumenta*) ou causes instrumentales (*causæ instrumentales*) de la justification de l'homme. — Ainsi, les sacrements sont des causes efficientes instrumentales (1), dont Dieu et l'Homme-Dieu se servent pour appliquer à chaque homme en particulier la grâce de la rédemption et de la sanctification. *Modo* instrumentali *sacramenta N. L. gratiam* causant : *adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis* causandam (S. Thom., 3, q. 62, a. 1). — Évidemment, si les sacrements sont des instruments de sanctification, c'est uniquement parce que la cause principale — c'est-à-dire Dieu — leur communique, dans l'usage réel qui en est fait, une vertu instrumentale surnaturelle. *Sacramenta tunc sanctificandi* vim *habent, quum quis illis utitur* (Trid., sess. 13, cap. 3). — *Complete datur* virtus *sacramentis in ipso usu sacramentorum* (S. Thom., iv, dist. 1, q. 2. a. 4, sol. 2, ad 2).

2. — Cet enseignement de l'Église avait déjà trouvé son expression la plus claire et la plus précise dans les écrits de S. Thomas (2). *Necesse est dicere sacramenta N. L. per aliquem modum* causare gratiam (S. Thom., 3, q. 62, a. 1). — *Sacramenta N. L. esse aliqualiter* causam gratiæ *necesse est poni* (Quæst. disp. 27 de verit., a. 4). — *Fuerunt in V. L. quædam sacramenta*,

---

(1) Reducuntur sacramenta ad genus *efficientis* causæ, non principalis, sed *instrumentalis*. Deus solus est causa gratiæ quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter agentia sunt (S. Thom., iv, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 2).

(2) Dicunt quidam quod sacramentum est gratiæ, quæ suscipienti sacramentum confertur, efficiens causa, non principalis, sed instrumentalis... Quum hæc positio sit possibilis et sit ad honorem sacramenti, videtur quod sit rationabilis et tenenda (Richard. a Med., iv, dist. 1, a. 4, q. 2).

i. e. sacræ rei signa, sicut agnus paschalis et alia sacramenta legalia, quæ quidem solum significabant Christi gratiam, non tamen eam causabant.., Sacramenta vero N. L. continent *et* conferunt gratiam (*Opusc.* IV *in art. fidei et sacram. Eccles. expositio*).

La croyance à l'efficacité sanctifiante des sacrements était alors trop ferme dans l'Église pour qu'un seul théologien osât ouvertement contester cette assertion. Mais certains Scolastiques l'expliquaient de telle sorte que l'enseignement de l'Église — la causalité véritable des sacrements — semblait disparaître en réalité, quoique le nom fût conservé. Ils refusaient, en effet, au signe sacramentel toute efficacité instrumentale surnaturelle et toute influence, en tant que cause, sur la sanctification de l'homme ; ils enseignaient qu'en même temps que le sacrement était appliqué, Dieu seul, en vertu d'une sorte de convention (*ex quodam pacto*), et, par conséquent, infailliblement produisait la grâce dans l'âme (1). S. Thomas combat vivement cette façon de voir, parce qu'elle lui paraît rabaisser les sacrements à la condition de simples signes sans réalité correspondante (2). *Quidam dicunt quod non sint causa gratiæ* aliquid operando, *sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima gratiam operatur... Secundum hoc sacramenta N. L.* nihil plus *essent, quam* signa gratiæ, *quum tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, quod sacramenta N. L.* non solum significant, *sed* causant gratiam (S. THOM., 3, q. 62, a. 1).

3. — Depuis, grâce à Hugues de S. Victor († 1141) (3), il est devenu d'usage, dans les écoles théologiques, d'exprimer cette causalité des sacrements en disant qu'ils contiennent la grâce ou que la grâce est en eux. *Non inconvenienter sacramentum dicitur* continere *gratiam* (S. THOM., 3, q. 62, a. 3, ad 3). —

---

(1) Alii dicunt quod sacramentum non est gratiæ efficiens causa principalis nec instrumentalis, sed pro tanto dicitur sacramentum efficere gratiam, quia ex institutione divina semper divina virtus in digne suscipientibus sacramenta efficit eam : pro tanto ergo dicuntur conferre gratiam, quia semper habent *concomitantem* virtutem divinam gratiam conferentem (RICH. A MED., IV, dist. 1, a. 4, q. 2).

(2) Quidam dicunt quod sacramenta sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis *assistit*... Statutum est a Deo, ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, *non quidem a sacramentis*, sed *ab ipso Deo*... Hæc autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum N. L. salvare (S. THOM., Quæst. disp. 27 de verit., a. 4).

(3) Cfr. De sacram., l. 1, p. 9, c. 2-4).

« Les sacrements contiennent la grâce » (*sunt* contentiva *gratiæ*) : cette formule ne peut et ne veut dire que ceci : les sacrements signifient et produisent la grâce (*sunt* significativa *et* effectiva *gratiæ* — DION. CARTUS., *Element. theol.*, prop. 132). *Duplici modo gratia est in sacramentis : uno modo sicut* in signo, *nam sacramentum est signum gratiæ ; alio modo sicut* in causa, *nam sacramentum N. L. est instrumentalis gratiæ causa* (S. THOM., 3, q. 62, a. 3). — *Sacramenta* continent *gratiam, quia eam* significant *et non indispositis* conferunt, *non tamen ita quod ea essentialiter sit in ipsis* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 3). — Comme la chose signifiée (*signatum*) est en quelque sorte contenue dans le signe, ainsi tout effet est contenu dans sa cause efficiente, parce que cette cause ne peut donner ou communiquer que ce qu'elle possède de quelque manière. *Omnis effectus in sua causa præcontinetur.* Évidemment la grâce ne peut être dans les sacrements par sa réalité et son essence (*in actu, formaliter*), comme un liquide est dans son récipient ou comme la chaleur est dans le feu ; elle y est seulement dans sa vertu instrumentale (*virtualiter, efficienter*), c'est-à-dire comme l'effet est dans l'instrument. *Non est aliquo modo dicendum, quod gratia contineatur* essentialiter *in sacramentis, tanquam aqua in vase vel medicina in pyxide : imo hoc intelligere est erroneum* (S. BONAV., l. c.). – La grâce, propriété (*accidens*) spirituelle, surnaturelle, ne peut avoir son sujet ou son support dans une chose corporelle, mais seulement dans une substance spirituelle (1).

La grâce est contenue dans les sacrements : cette expression en amène une autre : les sacrements sont appelés « les vaisseaux de la grâce » (*vasa gratiæ*) pour signifier que chacun, selon son besoin et son désir, peut puiser là, en tout temps, l'eau vive, l'eau céleste de la grâce (Is., XII, 3). *Dona gratiæ spiritualia quasi quædam invisibilia antidota sunt, quæ dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam* vasculis *homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur?* (HUGO DE S. VICT., *De sacr.*, l. I, p. 9, c. 3).

4. — Enfin, on peut préciser encore et délimiter l'efficacité spéciale des sacrements, en la comparant ou en l'opposant à quelques autres moyens qui, dans l'économie chrétienne du salut, vont à appliquer à l'homme la grâce de la rédemption.

---

(1) Illud quod significatur in sacramento altaris, vere est substantia, quam congruit esse per se, congruit etiam illis speciebus velari ad nostram utilitatem : sed gratiam non sic congruit esse per se, quum non sit substantia, nec contineri in illis sacramentis corporalibus, quum de sui natura sit creata ut sit in multo nobiliori (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 5, q. 3).

a) Les sacrements n'agissent point à la manière de la prédication de la parole divine. La parole de Dieu est une grâce extérieure ; l'exposé de cette parole peut et doit, en union avec la grâce intérieure, exciter l'activité surnaturelle, éveiller et fortifier la foi, consolider la vie chrétienne et provoquer son progrès.

b) Les bonnes œuvres surnaturelles du juste méritent, au sens propre du mot (*de condigno*), une augmentation de la grâce sanctifiante ; elles ne méritent qu'en un sens moins rigoureux (*de congruo*) d'autres biens surnaturels (grâce de la persévérance, grâces efficaces, conversion après la chute).

c) La prière et le sacrifice n'obtiennent, par impétration ou supplication, que des grâces actuelles ; en les mettant à profit, l'homme peut se disposer parfaitement et ainsi (*ex opere operantis*) arriver à la justification, ou bien croître ou progresser dans la sanctification et la vie spirituelle.

d) Tandis que tous ces moyens ne contribuent que d'une manière éloignée et médiate à la justification et à la sanctification, les sacrements, qui sont des instruments entre les mains de Dieu, apportent directement et immédiatement, c'est-à-dire sans l'intervention de l'activité humaine, la grâce justifiante et la grâce sanctifiante à tous ceux qui sont préparés à la réception des sacrements. Les sacrements sont les moyens par lesquels Dieu conduit sa grâce dans l'âme et l'y répand (1). Les effets salutaires et sanctifiants, produits par le moyen des sacrements, sont du reste pour celui qui les reçoit un don tout aussi gratuit de la bonté divine que peuvent l'être les dons ou les grâces pour celui qui prie : dans les deux cas, — en instituant des sacrements comme en exauçant la prière — se révèle, quoique d'une manière différente, cette miséricorde de Dieu qui, de toute éternité et pour toute l'éternité, veille sur ceux qui le craignent (Ps. CII, 17).

§ 10. — Témoignages de l'Écriture Sainte et de la Tradition

1. — Si nombreux et si formels sont les textes, que l'enseignement de la Sainte Écriture suffit à lui seul pour établir, sans permettre le moindre doute, l'efficacité des sacrements chrétiens par rapport à la grâce. Nous pouvons voir à tout le moins une

(1) Ex sacramentis causatur *per modum influentiæ* gratia nec tamen sacramenta sunt quæ influunt gratiam sed *per quæ* Deus sicut per *instrumenta* animæ gratiam influit (S. THOM., IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 5).

indication de cette efficacité dans les passages où la communication de l'Esprit Saint et le don du salut — par conséquent, le don de la grâce — sont immédiatement liés à l'accomplissement du rite sacramentel et, dès lors, représentés comme sa conséquence ou son fruit. *Imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum Sanctum* (Act., VIII, 17), c'est-à-dire : par l'imposition des mains des apôtres, les Samaritains baptisés recevaient l'Esprit Saint. *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (Marc., XVI, 16). Ici la foi et le baptême sont unis comme les deux conditions fondamentales du salut. La foi est la disposition qui doit nécessairement précéder, afin que la réception du baptême serve à l'adulte pour son salut. « Mais celui qui ne croit pas, sera condamné » (*qui vero non crediderit, condemnabitur*), ou parce que l'infidèle repousse le baptême ou parce que le baptême ne peut lui être utile. Le Sauveur parle de la « condamnation » pour ceux qui ne croient pas ; il ne mentionne point le baptême parce que, en cas de nécessité, la foi — la foi animée par la charité, la foi agissante — suffit pour le salut, sans le baptême, tandis que le baptême sans la foi ne suffit point.

2. — Mais beaucoup d'autres textes nous montrent expressément dans le rite sacramentel la cause véritable et immédiate, l'instrument propre de la sanctification de l'homme.

a) Toutes les souillures du péché sont entièrement lavées par le Baptême, en tant que le Baptême nous communique la sanctification intérieure et opère la justification surnaturelle — bienfaits qui nous ont été mérités par Jésus-Christ et qui nous sont appliqués par l'Esprit Saint. *Hæc quidam fuistis* (c'est-à-dire quelques-uns d'entre vous ont été vicieux), *sed* abluti (1) *estis sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi* (cause méritoire) *et in Spiritu Dei nostri* (cause efficiente principale, I Cor., VI, 11). Que, dans ce passage, l'ablution extérieure et sacramentelle doive s'entendre dans son rapport intime avec la purification intérieure et spirituelle, c'est ce qui ressort des expressions qui représentent cette ablution comme conférant la sainteté et la justice véritables. — *Baptizare* (βάπτισαι) *et ablue* (ἀπόλουσαι) *peccata tua* (Act., XXII, 16), c'est-à-dire faites que vous soyez baptisé et que vos péchés soient lavés (effacés) ; en d'autres termes : faites-vous baptiser afin que, par le baptême, vous soyez purifié de vos péchés. Or, pour obtenir cette grâce du baptême, Paul doit d'abord « invo-

(1) En grec, ἀπελούσασθε, effecistis ut ablueremini : vous vous êtes fait baptiser — pour montrer la bonne volonté et la libre coopération requise du catéchumène.

quer le nom de Jésus », c'est-à-dire confesser la foi en Jésus — et, seul, le baptême reçu avec ces sentiments de foi et de repentir, devait et pouvait le purifier de ses fautes. — Les fidèles doivent s'approcher du trône de la grâce divine pour être purifiés dans leur cœur par « l'aspersion » du sang de Jésus-Christ, et cela parce que leur « corps sera lavé dans l'eau pure » (*abluti corpus aqua munda* — HEBR., x, 22). A l'administration du baptême, qui opère la purification intérieure, appartient le signe visible de l'ablution corporelle ; et l'eau du baptême est appelée « pure », c'est-à-dire eau purifiante, surnaturellement efficace.

b) Ceux qui, par la foi et par la pénitence (c'est-à-dire par la conversion de l'esprit et du cœur), sont suffisamment préparés, doivent en outre être baptisés pour obtenir la rémission de leurs péchés (*in remissionem peccatorum* — ACT., II, 38) — en d'autres termes, pour être délivrés de leurs fautes et justifiés.

c) Par l'imposition des mains des apôtres — ou des évêques, (per *impositionem manus Apostolorum* — ACT., VIII, 18), le Saint Esprit est donné dans la Confirmation ; de même, par l'imposition des mains (per *impositionem manuum* — II TIM., I, 6) faite par les apôtres — ou les évêques — comme cela a lieu dans l'Ordination, la grâce est donnée.

d) Pour entrer dans le royaume de Dieu, il faut nécessairement que l'homme souillé par le péché originel naisse de nouveau, qu'il renaisse surnaturellement de l'eau et de l'Esprit Saint (ex *aqua et Spiritu Sancto* — JOANN., III, 5). Cette renaissance à la vie de la grâce est évidemment attribuée ici à l'Esprit Saint comme agent principal, et à l'eau du baptême comme cause instrumentale. Le Saint Esprit communique la vie nouvelle, la vie surnaturelle, par l'eau dans laquelle il descend avec sa vertu pour la sanctification de l'homme. *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti totamque hujus aquæ substantiam regenerandi fæcundet effectu* (Bened. fontis).

e) L'efficacité du signe sacramentel est exprimée plus énergiquement encore, si c'est possible, dans les textes où le Baptême est appelé « le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit, par lequel Dieu nous a sauvés à cause de sa miséricorde » (*secundum suam misericordiam* salvos *nos fecit* per lavacrum *regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* — TIT., III, 5) ; — « le bain de l'eau par la parole de vie, par lequel Jésus-Christ purifie et sanctifie son Église » (*Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans* lavacro aquæ *in verbo vitæ* — EPHES., V, 26). — L'eau

du Baptême répond maintenant, comme antitype, à l'eau du déluge (*salvos nos fecit baptisma* — I PETR., III, 21).

f) C'est encore l'efficacité du sacrement qui nous est montrée lorsque le baptême chrétien est opposé à celui de Jean qui n'avait pas la même vertu (*eamdem vim*) que le baptême de Jésus-Christ (TRID., sess. VII, De bapt. can 1) (1). Jean baptisait seulement « dans l'eau » (*in aqua* — MARC., I, 8) et, par conséquent, son baptême ne pouvait opérer la rémission des péchés: il ne pouvait qu'y préparer et y disposer en excitant les sentiments de contrition parfaite, en raison de laquelle les péchés étaient alors remis directement (*baptismus* pœnitentiæ in remissionem *peccatorum* (2) — MATTH., I, 4). Le Baptême institué par Jésus-Christ s'accomplit non seulement dans l'eau mais « dans l'Esprit Saint » (*in Spiritu Sancto* — MATTH., III, 33), et dès lors, — en supposant, chez les adultes du moins, la pénitence comme une disposition — il opère immédiatement la purification de l'âme (*baptismus in remissionem peccatorum.* — ACT., II, 38 (3)).

3. — Dans ces divers passages de l'Écriture la doctrine de l'Église catholique sur l'efficacité des sacrements est exposée avec une clarté lumineuse. Tournures de phrases, expressions, emploi répété des particules causatives (*ex*, *per*, *in*), tout, dans ces textes, indique manifestement les éléments et le rite du sacrement (eau, ablution, imposition des mains) comme étant le moyen et l'instrument dont l'application apporte et communique à l'homme la rémission des péchés, la purification et la sanctification intérieures, la régénération spirituelle, le salut. De la part de l'adulte, qui reçoit le sacrement, la foi et le repentir sont des conditions supposées ou expressément exigées: mais seulement à titre de *conditions,* pour que le signe sacramentel puisse produire son effet et son fruit.

---

(1) Per baptismum N. L. homines interius per Spiritum Sanctum baptizantur, quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur (MATTH., III, 11) : « Ego baptizo vos in aqua,... ille vos baptizabit in Spiritu Sancto ». Et ideo baptismus Joannis denominatur ab ipso, quia sc. nihil in eo agebatur quod ipse non ageret: baptismus autem N. L. non denominatur a ministro qui principalem baptismi effectum non agit, sc. interiorem emundationem (S. THOM., 3, q. 38, a. 2, ad 1).

(2) Prædicabat Joannes baptismum pœnitentiæ, i. e. inducentem ad pœnitentiam quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum (S. THOM., 3, q. 38, a. 3, ad 1).

(3) Significabat baptismus Joannis rem sacram, sc. baptismum Christi, qui non tantum est pœnitentiæ, sed et remissionis peccatorum (PETR. LOMB., IV, dist. 2, c. 5).

4. — Non moins clairs, non moins décisifs sont les innombrables témoignages de la tradition ecclésiastique. Toujours et partout, l'Église catholique a attribué aux signes et aux rites sacramentels, institués par Jésus-Christ, une vertu surnaturelle destinée à produire la grâce ou à opérer immédiatement la sanctification de l'âme. *Ex* multis Sanctorum auctoritatibus *habetur quod sacramenta N. L. non solum significant, sed* causant gratiam (S. THOM., 3, q. 62, a. 1).

a) Au dehors, en ce qui paraît aux sens, les rites sacramentels sont extrêmement simples, sans apparat ; ils produisent toutefois les effets les plus excellents et les plus magnifiques. Aussi les Pères cherchent-ils avant tout à établir la foi dans l'origine et le caractère surnaturels de ces rites. C'est — ils l'affirment à chaque instant avec insistance — c'est l'Esprit Saint qui descend sur les éléments matériels (eau, huile, chrême) et qui leur donne une vertu, une efficacité merveilleuse, divine, mystérieuse, pour la régénération et la transformation spirituelle de l'homme. — La simplicité du rite visible du sacrement, qui semble en contradiction avec son efficacité secrète, provoque l'étonnement des incrédules. *Incredulitas miratur simplicia quasi vana, magnifica quasi impossibilia.* Il est étrange qu'un homme, sur qui certaines paroles sont prononcées en même temps qu'on le plonge dans l'eau (*homo in aquam demissus et inter pauca verba tinctus*) reçoive la vie éternelle. *Nonne mirandum, et lavacro dilui mortem?* Mais c'est là précisément un stimulant de la foi, puisque les œuvres de Dieu sont toujours admirables en ce qu'il sait produire les plus merveilleux effets par les moyens les plus simples. *Qualia decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem?* — Le Baptême est « le sacrement de notre eau, apportant le bonheur et la bénédiction, nous purifiant des fautes de notre aveuglement passé et nous rachetant à la liberté des enfants de Dieu pour l'acquisition de la vie éternelle » (*felix sacramentum aquæ nostræ, qua abluti delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur*). — De même que l'Esprit Saint flottait à l'origine sur les eaux et les fécondait, ainsi, lorsque nous invoquons Dieu, il descend aujourd'hui sur les eaux baptismales et leur communique une vertu divine pour la création d'une race céleste. *Invocato Deo supervenit statim Spiritus de cœlis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatæ* vim sanctificandi *combibunt* (elles puisent, elles s'imprègnent de). — L'onction corporelle dans la Confirmation et l'ablution physique dans le Baptême produisent dans l'âme des effets invisibles de sanctification. Carnaliter *currit unctio*, *sed* spiritaliter *proficit*, *quomodo et ipsius baptismi* carnalis actus, *quod in aqua mergimur*,

spiritalis effectus, *quod delictis liberamur.* Pendant que l'onction répand l'huile sur le corps, elle profite à l'âme pour sa perfection spirituelle; de même, l'acte extérieur du baptême, ablution ou immersion, produit un effet intérieur pour la purification des péchés (Cf. TERTULL., *De baptismo*, c. 1, 2, 4, 7).

La sanctification de l'âme s'obtient par l'intermédiaire du corps, en tant que, dans cette vie mortelle et d'une manière normale, ce n'est que par les sacrements sensibles que nous pouvons être sanctifiés. Voilà pourquoi « le corps est lavé, afin que l'âme soit purifiée de ses souillures (Baptême) ; — pourquoi le corps est marqué du signe (de la croix) afin que l'âme soit fortifiée ; — pourquoi l'imposition des mains étend son ombre sur le corps, afin que l'âme soit illuminée par l'Esprit Saint (Confirmation) ; — pourquoi le corps se nourrit de la chair et du sang du Christ afin que l'âme se nourrisse de Dieu (Eucharistie) ». TERTULL., *De resurr. carn.*, c. 8.

b) « Le parfum de la vie éternelle est inspiré à l'âme par les sacrements » (*munere sacramentorum*) ; — les fonts baptismaux sont « le sanctuaire de la régénération » (*regenerationis sacrarium*) ; — on doit croire que « la divinité est particulièrement présente et efficace dans les eaux du baptême » ; que le corps « est plongé dans l'eau, pour que tous les péchés soient lavés et que tout crime soit enseveli » ; — dans le baptême, l'homme est « purifié de toutes les souillures du péché » ; — il est certain que « l'eau ne purifie point sans l'Esprit Saint » (*aqua non mundat sine Spiritu*) ; — enseveli dans cet élément terrestre, celui qui reçoit le baptême meurt au péché et ressuscite à la vie éternelle ; cette eau n'est donc point inefficace (*non sunt* vacuæ *aquæ*) ; — « dans cette fontaine la vertu de Dieu descend » (*in hunc fontem vis divina descendit*) ; — la robe blanche du néophyte est un signe que « l'âme a rejeté le voile du péché pour revêtir le blanc vêtement de l'innocence » (*innocentiæ casta velamine*) ; l'âme, auparavant noire de ses péchés, devient tout d'un coup « blanche (*dealbata*) et belle par la grâce du baptême et par le sacrement de la foi » (*decora per gratiam — decora fidei sacramento*) ; cette régénération spirituelle accomplie par le baptême n'est pas de l'ordre de la nature, mais de l'ordre surnaturel (*nullus hic naturæ ordo, ubi excellentia gratiæ est* — S. AMB., *De mysteriis*). — « Le Psalmiste nous dit : Votre jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle (Ps. CII, 5). L'aigle, quand il est mort, renaît de ses cendres, comme nous-mêmes, morts au péché, nous renaissons à Dieu et nous sommes transformés par le sacrement du baptême » (*per baptismatis sacramentum renascimur Deo ac reformamur*). — Il semblait impossi-

ble que l'eau pût laver le péché (*ut peccatum ablueret aqua*) ; mais ce qui était impossible, Dieu l'a rendu possible et il nous a accordé une grâce si merveilleuse (*tantam nobis donavit gratiam*). — « Dans le baptême se trouve la rémission de tous les péchés (*in baptismo remissio peccatorum omnium est*) ; que le prêtre revendique ce droit qui lui a été donné dans le sacrement de la Pénitence ou dans le sacrement du Baptême, où donc est la différence ? Dans les deux cas, c'est le même mystère (*unum in utroque mysterium est*) : ici et là, c'est le nom et la vertu de Dieu qui agissent » (Cf. S. Ambr., *De pœnit.*, ii, 2 — i, 8).

c) « Si grande est la vertu de l'eau (*tanta virtus aquæ*) qu'en touchant le corps, elle purifie l'âme » (S. Aug., *in Joann.*, tr. 80, n. 3). — Nos sacrements l'emportent sur les sacrements antérieurs à Jésus-Christ, « par leur efficacité plus grande, par leur utilité plus excellente » (*sunt virtute majora, utilitate meliora* — S. Aug., *c. Faust.*, l. 19, c. 13). — Les sacrements de la Loi ancienne annonçaient le Sauveur qui devait venir : ceux de la Loi nouvelle donnent la grâce du salut (*dant salutem* — S. Aug., *enarr. in. Ps.* 73, 2). — « Dans un lieu prédestiné (les fonts baptismaux) le Christ, au moyen de l'eau, purifie les cœurs éprouvés » (*purgat aquâ.*— Prudent. *Peristeph.*, IV, 1-2). — « Comme le Christ est né du sein de la Vierge, ainsi il nous a fait renaître des eaux du baptême ; il a donné à l'eau ce qu'il a donné à sa Mère (*dedit aquæ, quod dedit Matri*) ; car la vertu du Très-Haut et l'ombre de l'Esprit Saint, qui ont fait de Marie la Mère de Dieu, opèrent également par l'eau la régénération du fidèle » (*ut regeneret unda credentem* — S. Leo, *In Nativ. Dom.* serm. 5, c. 5).

d) En vérité, le baptême est une grande chose : c'est la rançon du captif, la remise de la dette du péché, la régénération de l'âme, un vêtement de lumière (ἔνδυμα φωτεινόν), un navire qui conduit au ciel (ὄχημα πρὸς οὐρανόν), le don de la filiation divine (υἱοθεσίας χάρισμα). Cfr. Cyrill. Hieros., *Catech.*, c. 16. — Ne voyez pas dans ce bain simplement de l'eau, mais une grâce spirituelle, qui nous est donnée par l'eau (μετὰ τοῦ ὕδατος)... Par l'invocation de l'Esprit Saint et du Christ et du Père, l'eau dont nous nous servons reçoit la vertu de sanctifier (δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται). — Le chrême consacré n'est point une simple onction une onction ordinaire, mais un don de la grâce du Christ et de l'Esprit Saint, et, par la présence de sa divinité, cette onction reçoit une vertu surnaturelle (ἐνεργητικόν). Cfr. Cyrill. Hieros., 3 *Catech. mystag.*, c. 3).

e) Le baptême opère « sans feu une refonte et, sans rupture, une régénération de l'homme » (Greg. Naz., Orat. 40).

Saint Grégoire de Nysse, lui aussi, atteste souvent et très formellement la haute valeur et l'efficacité divine et sanctifiante de nos sacrements. Il enseigne que ces sacrements signifient la grâce, et qu'en même temps ils la contiennent et la produisent. Sans doute, ce n'est point par leur propre nature que des éléments et des actes matériels peuvent produire des effets si excellents ; c'est l'Esprit Saint qui les sanctifie et qui, par eux, opère la grâce et la sanctification (τὸ ζωοποιοῦν τοὺς βαπτιζομένους τὸ Πνεῦμα ἐστίν). — L'eau régénère l'homme et lui donne une nouvelle naissance spirituelle (ἀνακαινίζει εἰς τὴν νοητὴν ἀναγέννησιν) ; mais cela n'est possible que parce que l'eau reçoit cette efficacité par la sanctification et la bénédiction célestes ; car l'eau consacrée purifie et éclaire l'homme (ὕδωρ εὐλογούμενον καθαίρει καὶ φωτίζει τὸν ἄνθρωπον). — Le baptême est la purification (κάθαρσις) des péchés, la rémission (ἄφεσις) des fautes, la cause (αἰτία) du renouvellement et de la régénération : par le présent royal de la grâce du baptême, l'homme même vieilli dans le crime recouvre l'innocence de l'enfant. — Pourquoi ne suffit-il pas de renaître de l'Esprit Saint ? pourquoi faut-il renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint ? Précisément parce que l'homme n'est pas un pur esprit, parce qu'il est composé d'une âme et d'un corps et qu'il a besoin, pour son salut, de moyens en rapport avec sa nature. A la fois matériel et spirituel, il ne peut voir les effets spirituels qu'au moyen d'actes sensibles et symboliques. Parce qu'il a un corps, l'eau est employée ; parce qu'il a une âme, l'Esprit Saint est là invisible mais agissant mystérieusement. L'eau sert à figurer sensiblement (ἔνδειξις) la purification. De même que nous lavons et purifions avec l'eau les corps souillés, ainsi nous recourons à l'eau dans le rite mystérieux du baptême (ἐπι τῆς μυστικῆς πράξεως), afin de représenter, sous une figure sensible et par un élément que nos sens perçoivent, l'éclat de l'âme (τὴν ἀσώματον λαμπρότητα). Ce bienfait ce n'est point l'eau en elle-même qui nous le donne — sans quoi elle serait élevée au-dessus de toutes les créatures — c'est l'institution faite par Dieu (πρόσταγμα), c'est la présence de l'Esprit Saint descendu sur l'eau (ἐπιφοίτησις) : l'Esprit vient d'une manière mystérieuse (μυστικῶς) et il opère notre délivrance des liens du péché et de l'esclavage du démon (Cfr. Greg. Nyss., *Serm. in Epiph.*).

f) Il y a mystère, lorsque nous voyons une chose et que nous en croyons une autre. Voilà pourquoi ces mystères font sur moi une autre impression que sur les infidèles. L'infidèle entend parler de l'eau du baptême, et il ne voit que de l'eau ; mais moi je ne vois pas seulement l'élément sensible, je vois aussi la purification de l'âme par l'Esprit Saint. L'infidèle pense que

mon corps seul est lavé ; moi je crois que l'âme est purifiée et sanctifiée ; je pense au tombeau, à la résurrection, à la sanctification, à la justification, à l'adoption des enfants de Dieu, à l'héritage, au royaume du ciel, à la communication de l'Esprit Saint, car je ne juge point d'après le témoignage de mes sens, mais avec les yeux de l'esprit. J'entends parler du corps de Jésus-Christ : je comprends ce qui est dit, et je le comprends autrement que l'infidèle (Cfr. CHRYSOST., *In I Epist. ad Cor.*, Hom. 7, c. 1).

5. — Plus clairement encore, peut-être, et avec plus d'énergie que les Pères, l'Église atteste, dans sa liturgie, la divine efficacité des sacrements. Les prières si anciennes, si pleines d'un sens profond, qu'elle récite pour la bénédiction des fonts baptismaux et la consécration de l'huile, renferment des expressions décisives en ce sens. — A l'origine du monde l'Esprit de Dieu flottait sur les eaux pour signifier qu'un jour l'eau recevrait une vertu sanctifiante (*virtutem sanctificationis*) ; dans l'univers entier, l'eau du baptême régénère les peuples ; par l'infusion mystérieuse de sa puissance divine l'Esprit Saint donne à l'eau la vertu de régénérer l'homme ; les fonts baptismaux sont une source de vie surnaturelle (*fons vivus*), une eau régénératrice (*aqua regenerans*), une eau qui purifie l'âme (*unda purificans*) ; outre la purification naturelle que cette eau peut produire en lavant le corps, elle donne au cœur une pureté céleste ; le bain du baptême efface tous les péchés et l'homme renaît à une nouvelle enfance d'une innocence parfaite. — Par l'Esprit Saint l'huile devient une « onction spirituelle » (*unctio spiritalis*) qui fortifie le temple vivant de Dieu ; par l'Esprit Saint l'huile devient une onction pleine d'une vertu salutaire pour le ciel (*unguentum cœlestis medicinæ*) ; Dieu verse dans l'onction la plénitude de la vertu sanctifiante (*plenitudinem sanctificationis*) ; l'onction extérieure opère l'onction intérieure de l'esprit.

Lota mente sacro fonte
Aufugantur crimina ;
Uncta fronte sacrosancta
Influunt charismata.

Cfr. Missal. et Pontif. Rom.

6. — Le sacrement du baptême efface immédiatement les péchés : nous confessons cette vérité en récitant ces mots du Symbole : *Credo unum baptisma in remissionem peccatorum.* En outre, ce n'est qu'en supposant la foi à cette efficacité des sacrements que l'on peut expliquer et justifier la pratique —

remontant aux temps apostoliques — de baptiser les enfants, les prescriptions souvent renouvelées par les conciles ordonnant d'administrer le baptême aux malheureux privés de l'usage de eurs sens ou de leur raison. Évidemment, en pareil cas, il ne peut être question d'éveiller et de fortifier la foi de celui qui reçoit le sacrement. Si donc l'administration du sacrement, dans ces circonstances, est salutaire, si elle est admissible, c'est parce que le sacrement possède en lui-même, ou objectivement, une vertu sanctifiante, dès là qu'il ne se rencontre chez l'homme aucun obstacle à l'infusion de la grâce (1).

§ 11. — Comment il faut comprendre le mode d'action des sacrements

1. — Les explications que nous avons données jusqu'ici nous conduisent à cette conclusion : nos sacrements sont, dans tout le sens du mot, des causes efficientes instrumentales de la justification et de la sanctification de l'homme (2). Cette conclusion renferme trois vérités distinctes.

a) Les sacrements sont, au sens propre et rigoureux, des causes de la grâce : ils opèrent véritablement la rémission des péchés et le pardon — cette vérité est révélée par Dieu, définie par l'Église : c'est donc un dogme de la doctrine catholique, *Omnes* coguntur *ponere*, *sacramenta N. L. aliquo modo* causas gratiæ *esse*, *propter auctoritates*, *quæ hoc expresse dicunt* (S. Thom., iv, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1).

b) On voit immédiatement que les sacrements doivent être comptés au nombre des causes efficientes. Comme le nom lui-même l'indique (*causa efficiens vel effectiva — causa agens vel activa*), le caractère particulier et distinctif de la cause efficiente consiste en ceci, qu'elle produit quelque chose formellement par son opération propre (*agendo*, *operando*), qu'elle contribue positivement à l'existence d'une chose appelée effet (*effectus*). *Quod causat aliquid per* operationem, *causat per modum* causæ efficientis (S. Thom., quæst. 28, de verit., a. 8). Cette opération, cette action des sacrements est exprimée et affirmée dans

---

(1) Sacramenta recte adhibentur non intelligentibus : ergo sunt signa *practica* et vere justificant non excitando fidem more concionis, sed *immediate efficiendo sanctitatem* (Bellarm., l. 2, c. 8).

(2) Restat quod sacramenta non constituantur in alio genere quam *causæ efficientis instrumentalis* (Salmant., disp. 4, dub. 2, n. 19).

l'axiome théologique qui remonte aux premiers temps de la Scolastique : *Sacramenta* efficiunt *quod figurant* (PETR. PICT., Sent., l. 5, c. 3). — *Sacramenta N. L. in digne suscipientibus efficiunt quod significant* (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 1).

c) Enfin les sacrements sont simplement des causes instrumentales ou des instruments dans la production des effets sacramentels. La grâce de la justification et le caractère spirituel sont, de leur nature, des perfections surnaturelles produites au plus intime de l'âme : il est donc évident que Dieu seul peut être ici l'agent principal (*agens principale*), la cause principale. La cause instrumentale est, par conséquent, moins ce qui agit que ce par quoi ou avec quoi la cause principale agit (1). Aussi est-ce à la cause principale que les effets sont tout d'abord et surtout attribués. C'est Dieu qui justifie l'homme et qui le sanctifie par les sacrements (2). *Hoc proprie dicitur instrumentum*, per quod *aliquis operatur : unde et Tit.* 3, 5 *dicitur* : « *Salvos nos fecit* per *lavacrum regenerationis* » (S. THOM., 3, q. 62, a. 1). — Évidemment Dieu n'a pas besoin de tels instruments ; mais il les emploie parce que l'homme en a besoin — il permet que les choses créées participent en une certaine manière à sa puissance dans l'ordre de la grâce, en les élevant à une efficacité surnaturelle dans l'économie chrétienne du salut (3).

2. — Si l'on veut, maintenant, faire un pas de plus et scruter cette coopération, ce concours de la puissance divine et de l'action de la créature dans les sacrements, on se heurte à une obscurité mystérieuse que la vue si courte de l'homme ne saurait pénétrer. Que les sacrements opèrent, c'est une vérité incontestable. Comment ils opèrent, c'est ce qui nous demeure caché. — S. Grégoire de Nysse se demande : Comment l'eau du baptême peut-elle agir si magnifiquement et produire une telle

---

(1) Instrumentum comparatur ad actionem magis ut *quo* agitur, quam ut *quod* agit : principalis enim agentis est, ut agat instrumento (S. THOM., quæst. 27, de verit., a. 4, ad 8). — L'homme écrit : il se sert de sa main et d'une plume.

(2) Principale agens respectu justificationis Deus est nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua : sed propter congruitatem ex parte hominis justificandi utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis... Hunc modum justificandi videtur Magister tangere : dicit enim, quod homo « non quærit salutem in sacramentis quasi *ab* eis, sed *per* illa *a* Deo ». Hæc enim præpositio *a* denotat principale agens, sed hæc præpositio *per* denotat causam instrumentalem (S. THOM., IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 1).

(3) Licet virtus *principalis* agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen ex quo *per* hoc instrumentum operatur, *instrumentum illud* est *causa efficiens* (S. THOM., 3, q. 56, a. 1, ad 2).

grâce, qu'a-t-elle de commun avec la vie? Il répond que, là, nous ne pouvons qu'admirer l'existence mystérieuse de la vertu divine (*Oratio catechet.*, 33). Ailleurs, le même Père, décrivant l'efficacité sanctifiante de l'eau du baptême, rappelle que, dans la nature elle-même, l'homme se heurte à bien des mystères, qu'il ne faut donc pas vouloir scruter ce qui est au-dessus des forces de l'homme (τὸ ὑπὲρ δύναμιν ἀνθρωπικὴν — *Orat. in Epiph*). — L'Église elle-même atteste que la manière dont Dieu opère, par les sacrements, la sanctification des âmes, est merveilleuse, c'est-à-dire surnaturelle et inconcevable. *Deus invisibili potentia sacramentorum suorum* mirabiliter *operatur effectum* (Bened. fontis). « Comment un effet si magnifique et si admirable est-il produit (*efficiatur*) par les sacrements, en sorte que, d'après le mot célèbre de S. Augustin, « l'eau touche le corps et l'âme est purifiée », cela ne peut être compris par l'intelligence de l'homme (*comprehendi non potest*). Il est bien certain que nulle créature matérielle ne possède naturellement la vertu de pénétrer dans l'intérieur de l'âme. C'est uniquement par la lumière de la foi que nous savons que, dans les sacrements, se trouve la vertu du Dieu tout-puissant (*omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse*), par laquelle ils opèrent (*qua id efficiant*) ce qu'une créature ne saurait produire par ses propres forces » (C. R., p. 2, c. 1, q. 18). *Quod si quis scire cupiat, quanam ratione tanta et tam divina virtus a Domino aquis tributa sit, id quidem* humanam rationem superat (C. R., p. 2, c. 2, q. 16). — *In sacramentis N. L. virtus et gratia non solum figuraliter sicut in sacramentis V. L. designatur, verum etiam efficaciter atque causaliter* modo admirabili, vix comprehensibili et ineffabili *continetur* (DION. CARTUS., *Element. theol.* prop. 132).

3. — Le mode de l'action sacramentelle, dans son essence intime, est un mystère insondable de notre foi : c'est ce que prouve ce simple fait qu'à côté de l'affirmation de la réalité de cette action (*an sit*), le mode de cette efficacité (*quomodo sit*) a, depuis les origines de la Scolastique jusqu'à nos jours, rencontré les explications les plus diverses : il y a presque autant de solutions que de principaux théologiens. *Novæ Legis sacramenta sunt gratiæ et signum et causa.* Quomodo *vero sunt causa*, non eodem modo *omnes tradunt* (S. THOM., quæst. 27 de verit., a. 4). — *De isto possent multa argumenta pro utraque parte formari... Hæc namque de præcipuis* difficultatibus *una est, de qua diversi diversimode opinati sunt* (Dion. Cartus., IV, dist. 1, q. 4). — Quem in modum *sacramenta N. L. sint causa gratiæ, id tantum abest, ut scholastici auctores explicent, ut etiam* opinionum

varietate *confundant. Res quippe nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti* dissentiant (M. CANUS, *Relect. de sacr. in gen.*, p. 4, n. 35). Ce jugement — un peu sévère pourtant dans sa généralité — ce jugement du savant dominicain s'applique mieux encore aux scolastiques postérieurs au Concile de Trente. Aux plus beaux jours de la Scolastique — au XIII[e] siècle — on trouvait surtout deux opinions. Duplex *est circa quæstionem istam opinio celebris et famosa* (S. BONAV., III. dist. 40, dub. 3). — Qualiter *gratia insit sacramentis*, duæ *sunt opiniones solemnes* (DION. CARTUS., *De sacr. alt.* serm. 2). — Au cours des temps, ces deux opinions furent plus ou moins modifiées ou développées ; et à partir du XVI[e] siècle (MELCHIOR CANUS), on désigna le mode d'action sacramentelle, respectivement par ces deux expressions — imparfaitement exactes — d'efficacité morale et d'efficacité physique des sacrements. Quand il s'agit d'expliquer et d'établir leur opinion, les partisans des deux systèmes diffèrent à leur tour notablement. Comme, d'ailleurs, cette discussion n'est d'aucune importance pour la pratique, nous pouvons et nous devons nous borner ici à quelques courtes observations.

4. — Les sacrements sont des causes extrinsèques (*causæ extrinsecæ*) d'où dépendent la justification et la sanctification de l'homme. Or, quand il est question d'une cause extrinsèque, nous ne pouvons imaginer que deux modes d'action : ou bien cette cause produit un effet par sa propre activité (*influit per actionem formaliter qua actio est*) et nous avons une cause efficiente (*causa efficiens*) — ou bien, en tant qu'objet connu, elle détermine, elle meut une cause efficiente douée de connaissance à exercer son activité et à poser un acte — c'est alors une cause finale (*causa finalis*).

Ce second mode d'action s'appelle aussi causalité morale, et nombre de théologiens attribuent aux sacrements ce genre de causalité, tout en différant dans leurs explications. En tout cas, il faut rejeter, comme insoutenable, l'opinion de ces scolastiques antérieurs au Concile de Trente qui, au fond, refusaient aux sacrements toute influence comme cause proprement dite dans la communication de la grâce, pour n'y voir que des signes infaillibles ou des conditions nécessaires du don de la grâce. Ils enseignaient, en effet, que si la grâce est attachée aux sacrements, c'est simplement parce que Dieu, en vertu d'une disposition de sa volonté ou en vertu d'une promesse, prête aux sacrements l'aide de sa puissance, les accompagne de sa puissance et simultanément, par suite d'une convention, communique infailliblement la grâce chaque fois que le sa-

crement est administré (1). D'après cette manière de voir, il n'y aurait entre le sacrement et la grâce aucun lien intrinsèque, aucun rapport de causalité, mais un simple rapport extrinsèque de simultanéité ; c'est tout au plus si l'on pourrait, en un sens impropre et large (*extenso nomine* — S. BONAV.), dire que les sacrements causent la grâce. Dès lors, le baptême des enfants, relativement à son mode d'action, ne différerait en rien de la circoncision en usage dans l'Ancien Testament. *Secundum eos non est dicendum, quod sacramentum habeat* virtutem, *sed* extenditur *nomen virtutis ad* aliquam ordinationem, *ut quando aliquid habet efficacem ordinationem ad aliquid, dicitur habere virtutem respectu illius* (S. BONAV., IV, dist. 2, p. 1, q. 4).

Pour parer au défaut essentiel de cette opinion, des théologiens postérieurs au Concile de Trente ont voulu voir, dans les sacrements, une vertu impétratoire et leur reconnaître ainsi une véritable efficacité morale. Les sacrements, disent-ils, sont au sens moral des actes du Christ, en tant que le Sauveur les a institués et qu'il les applique par ses ministres. A ce point de vue, les actes sacramentels ont une valeur objective et une dignité surnaturelle, par laquelle ils déterminent infailliblement Dieu à communiquer la grâce à celui qui reçoit le sacrement (2). — Mais cette opinion, même ainsi modifiée, soulève de nombreuses objections et de graves difficultés. Tout d'abord il n'est pas exact de dire que le sacrement — l'acte sacramentel accompli (*opus operatum*) — soit, dans sa nature intime, un équivalent, un prix de valeur égale auquel la grâce sacramentelle est

---

(1) Illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quæ operetur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quæ sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum (S. THOM., 3, q. 62, a. 4).

(2) Omnes debent fateri, sacramenta de facto habere causalitatem moralem sive solam sive simul cum causatione physica. Nam causa moralis est, quæ movet agens physicum ad volendum operari : sacramenta autem posita movent procul dubio Deum, ut velit producere gratiam sive ipse solus sive simul cum ipso sacramento ; nam sunt conditiones, sub quibus promisit gratiam : debitor autem, qui sub conditione promisit, movetur ab ipsa conditione posita ad volendum dare quod promisit. — Sunt item actiones ut operationes Christi per suos ministros, quibus repræsentat Deo sua merita, ut obtineat gratiam pro hominibus, quæ procul dubio habent maximam vim ad movendum Deum : habent ergo totum, quod requiritur ad causandum moraliter gratiam et alios effectus (LUGO, disp. 4, sect. 4, n. 33).

due rigoureusement. Si le sacrement n'est que moralement, c'est-à-dire extrinsèquement, un acte du Christ (1), il ressemble plutôt à un titre qu'à une monnaie d'or. — Réplique-t-on que les sacrements, en vertu de leur institution, figurent du moins les mérites de Jésus-Christ et les présentent à Dieu et qu'ainsi ils méritent de la part de Dieu le don de la grâce ? Alors nous ferons remarquer qu'une efficacité ainsi entendue ne suffit point pour les sacrements. Le sacrifice eucharistique agit par impétration ; mais puisque les sacrements diffèrent formellement et essentiellement du sacrifice, ils doivent posséder une efficacité d'une nature essentiellement différente. — La vertu d'agir, l'efficacité des sacrements ont, sans doute, leur raison et leur principe dans les mérites de Jésus-Christ, comme dans leur institution par Jésus-Christ ; mais il ne s'ensuit nullement qu'ils doivent agir formellement et rigoureusement à la manière du mérite, c'est-à-dire moralement et par impétration. — Il y a, en outre, une autre difficulté : d'après cette façon de voir, les sacrements ne peuvent plus être regardés comme des causes efficientes au sens propre du mot, comme les instruments de Dieu pour la sanctification de l'homme (2). Or cette vérité, que les sacrements sont des causes efficientes instrumentales entre les mains de Dieu, est trop solidement établie pour qu'on la sacrifie ou qu'on la diminue en rien. Ils ne peuvent être un instrument moral entre les mains de Jésus-Christ que si le Sauveur, comme homme et en tant que principale cause de mérite relativement à toutes les grâces, les emploie pour représenter à Dieu ses mérites et obtenir ainsi aux hommes l'application des grâces qu'il leur a méritées. Or, les sacrements sont moins les instruments de Jésus-Christ que ceux de l'Esprit Saint comme auteur de toute sanctification. Dans les sacrements, c'est le cœur et la tête de l'Église, c'est-à-dire le Saint-Esprit et Jésus-Christ qui agissent ensemble : là, les fidèles reçoivent de l'Esprit Saint la grâce de Jésus-Christ (*sumit Ecclesia Unigeniti gratiam de Spiritu Sancto* — Bened. fontis). Mais les sacrements ne peuvent être véritablement les instruments de l'Esprit Saint s'ils ne font que le déterminer moralement à communiquer aux âmes la grâce sacramentelle ; il faut bien plutôt que, dépendamment de l'Esprit Saint et dans la vertu de l'Esprit Saint,

---

(1) Theologi qui actiones sacramentales Christi operationes *moraliter* esse dicunt hoc adverbio significant, actiones sacramentales non *elicitive*, sed *ab extrinseco* ex delegatione a Christo facta Christi operationes esse (STENTRUP, *Soteriologia*, thes. 125).

(2) Cfr. BILLOT, De sacram., I, q. 62.

ils coopèrent effectivement ou par leur propre activité, à produire la grâce sacramentelle (1).

En faveur de l'opinion qui ne voit dans les sacrements qu'une efficacité morale, on affirme souvent qu'elle coupe court à de nombreuses et graves difficultés, qu'elle facilite l'intelligence du dogme. *Hæc opinio ad intelligendum ac defendendum exstat facilior* (DION. CARTUS., *De sacr. alt.*, serm. 2). Qu'une doctrine soit plus facile à comprendre, ce n'est point toujours une preuve de la vérité de cette doctrine, surtout quand il s'agit d'un miracle de la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel, d'une œuvre dont l'Église répète si fréquemment et si expressément qu'elle est une merveille incompréhensible. *Hæc positio mihi videtur ad sustinendum facilior; nescio tamen quæ sit verior, quia quum loquimur de his quæ sunt miraculi, non multum adhærendum est rationi* (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 2, q. 4).

5. — Pour ceux qui n'accordent à nos sacrements qu'une efficacité exclusivement morale, Dieu n'est pas seulement la cause efficiente principale : il est l'unique cause efficiente (*causa efficiens*) de la grâce sacramentelle. Les sacrements concourent médiatement à la sanctification de l'homme, en tant qu'ils sont pour Dieu l'occasion de répandre sa grâce dans les âmes. L'autre opinion, au contraire, attribue à l'acte sacramentel dûment accompli, une véritable efficacité (*vera efficientia*) ou causalité dans le don de la grâce. *Non est quæstio, utrum* Spiritus Sanctus *in sacramento infundat gratiam, sed de hoc est quæstio, utrum* sacramentum, *secundum quod dicitur « invisibilis gratiæ visibilis forma ita quod similitudinem ejus gerat et causa existat », habeat* virtutem *aliquam, per quam influat in animam* (S. BONAV., III, dist. 40, dub. 3). La question est, ici, résolue affirmative-

(1) Illud quod est instrumentum causæ principalis realiter et physice producentis effectum, nunquam respectu talis causæ principalis ut sic agentis physice causa est moralis instrumentaria, sed est solummodo respectu alterius, quæ movet causam illam principalem ad agendum, quam ut excitet ad agendum et applicet, utitur tali instrumento morali : e. c. (quod est Soti) preces et consilium, quibus Petrus movet Paulum ad aliquid operandum physice, non sunt proprie instrumenta Pauli, seu quibus Paulus utitur in operando, sed sunt tantum instrumenta moralia Petri. Atqui in nostris sacramentis dum producunt gratiam, causa principalis efficienter productiva gratiæ est *Deus*, Christus vero Dominus causa principalis meritoria et moralis. — Sacramenta item dicuntur a SS. Patribus *instrumenta Dei* et non solius Christi ad producendum gratiam sacramentalem. Igitur sacramenta non sunt respectu *Dei* instrumentales causæ morales, sed potius solius Christi, et proinde quum illis, quatenus sunt instrumenta Dei, alia causalitas effective non possit assignari quam *physica*, sacramenta N. L. erunt causæ instrumentales physicæ ad producendum gratiam in suscipientibus (YSAMBERT, in 3, q. 62, d. 4, a. 6).

ment ; on reconnaît dans les sacrements de véritables instruments divins qui, par une certaine vertu et activité surnaturelles, opèrent quelque chose dans la communication de la grâce et, par conséquent, exercent une influence immédiate sur la sanctification de l'homme. *Sacramenta N. L. aliquid ad gratiam habendam* operantur (S. THOM., De veril. q. 27, a. 4). Par opposition à l'efficacité morale, cette vertu des sacrements est nommée efficacité physique (*efficacia physica*) ; ce mot, toutefois, ne doit pas être pris comme un synonyme de mécanique. Saint Thomas, s'appuyant sur la doctrine traditionnelle de l'Église, a toujours nettement maintenu ce mode d'action des sacrements (1). *Positio Thomæ plus consonat dictis Sanctorum, qui concorditer protestantur, sacramenta evangelicæ Legis efficere quod designant, quanquam alia opinio magnos doctores habeat defensores* (DION. CARTUS., IV, dist. 5, q. 3). A la différence de nombre de théologiens postérieurs, le saint Docteur garde une sage réserve (*sobrie*) lorsqu'il s'agit d'aller plus avant dans l'explication de sa manière de voir : il s'abstient de franchir les limites au delà desquelles le mystère commence pour nous.

Dans l'œuvre surnaturelle de la justification et de la sanctification sacramentelles, trois facteurs agissent mystérieusement : Dieu, comme cause principale ; la sainte humanité de Jésus-Christ et le sacrement comme instruments de cette cause principale. *Sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis N. L., quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem* per ipsa sacramenta, *sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis* (JOANN., III, 5. — S. THOM., 1, 2, q. 112, a. 9, ad 2). — Ces facteurs agissent d'une manière semblable, — c'est-à-dire *effectivement*, — mais il y a entre eux subordination en même temps que compénétration intime. Il faut, en effet, distinguer entre l'instrument uni à celui qui agit par ce moyen, et l'instrument séparé et distinct de l'agent : ce dernier instrument est mis en mouvement par le premier, comme le bâton, par exemple, reçoit le

(1) Sacramenta sunt instrumenta effectiva attingentia gratiæ productionem instrumentaliter. Istam sententiam teneo cum S. Thoma, qui in hac re *meditatissime* locutus est (TOLET., in S. Theol., 3. q. 62, a. 1). — Sacramenta, per se loquendo et ubi nihil obstat, etiam *physice* concurrunt ad producendum gratiam adeoque sunt instrumenta gratiæ producendæ non tantum moralia, sed etiam physica. Est sententia hoc tempore in scholis communis et utique ipsius S. Thomæ, quidquid frustra laboret Vasquez c. 5. n. 85, ut S. Thomæ doctrinam ad solam moralem causalitatem detorqueat (TANNER, disp. 3, q. 3, dub. 2, n. 47).

mouvement de la main de l'homme qui le tient. Or, Dieu est l'auteur et le principe de toute grâce ; la sainte Humanité du Christ est l'instrument séparé et subordonné : il faut donc que la vertu salutaire découle de la divinité de Jésus-Christ par le moyen de son Humanité et pénètre les sacrements (*oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur* — S. Thom., 3, q. 62, a. 5). Ainsi Jésus-Christ exerce, comme Dieu et comme homme, une action différente au point de vue de la production de la grâce sacramentelle : en tant que Dieu, il y agit principalement ou par autorité ; par son humanité il n'y agit pas seulement comme première cause méritoire (*meritorie*), mais encore comme cause efficiente (*efficienter*) quoique instrumentale (*instrumentaliter*). De la sorte, par les sacrements comme par autant de canaux, la vertu de la Passion du Sauveur ou, ce qui revient au même, les mérites de la Rédemption arrivent jusqu'à nous ; car les sacrements de l'Église empruntent leur efficacité tout spécialement (*specialiter*) à la Passion du Christ dont la vertu nous est unie en une certaine manière (*quodammodo nobis copulatur*) par la réception des sacrements. C'est pour signifier ce mystère que Jésus-Christ attaché, à la croix, laissa échapper de son côté entr'ouvert de l'eau et du sang : l'eau figure le Baptême, le sang figure l'Eucharistie — et, entre les sacrements, le Baptême et l'Eucharistie sont les plus excellents. Cfr. S. Thom., 3, q. 64, a. 3 ; q. 62, a. 5.

Évidemment l'opinion que nous venons d'exposer se recommande par sa profondeur et sa sublimité : elle est glorieuse pour la toute-puissance de Dieu, pour la sainte Humanité du Sauveur et pour les sacrements de l'Église. Elle offre un autre avantage immense : seule, elle est parfaitement d'accord avec les paroles de l'Écriture, les expressions des Pères et de la liturgie (1), qui, toutes, proclament que, dans nos sacrements, la

---

(1) Petrus (Pierre de Tarentaise) in his sequitur Thomam et secundam istam opinionem dicit esse securiorem duplici ratione : prima quia plus consonat auctoritatibus Patrum sanctorum ; in his autem, quæ sunt fidei, magis oportet sequi auctoritatem quam rationem. Sancti autem affirmant, sacramenta habere vim sanctificandi. — Alia est reverentia et dignitas sacramentorum evangelicæ Legis... Verior videtur positio quam sequitur Thomas... cujus opinio dictis sanctorum consonantior reputatur, propter quod *magis consentio ei* (Dion. Cartus., IV, dist. 4, q. 1). — Puto longe probabiliorem et tutiorem sententiam, quæ dat sacramentis *veram efficientiam*, quia Patres passim docent, sacramenta non agere nisi prius a Deo virtutem seu benedictionem seu sanctificationem accipiant et referunt effectum ad omnipotentiam Dei et conferunt cum veris causis efficientibus (Bellarm., l. 2, c. 11).

puissance divine, sous le voile des éléments sensibles, opère secrètement le salut de l'homme (*divina virtus* secretius *salutem operatur*). Sans doute, cette opinion laisse subsister pour la raison humaine de nombreuses et graves difficultés; mais ces difficultés ne sauraient être insolubles, puisqu'il s'agit ici d'un mystère de foi, d'une merveille de la toute-puissance divine. C'est la remarque du Docteur séraphique. Après avoir énuméré ces difficultés, bien qu'il penche lui-même pour l'autre opinion, c'est-à-dire pour l'efficacité purement morale des sacrements, il ajoute : *Hæc omnia et multa alia circa hoc valde difficile est intelligere et explicare. Quæ non idcirco narro, quia credam esse insolubilia, vel ut per ipsa istam improbem positionem* (*efficacité physique*), *sed ut ostendam, me ipsum non plene intelligere et ideo nec affirmare nec negare velle ; quia etsi ipsam non clare intelligam, hoc tamen scio et intelligo, quod plura potest Deus facere et etiam in ipsis sacramentis facit, quam nos possumus intelligere. Unde confugiendo ad* mirabilem Dei potentiam, *omnia ista possumus* facile declinare (S. BONAV., III, q. 40, dub. 3).

§ 12. — Efficacité des sacrements *ex opere operato*

1. — Par les sacrements de la nouvelle Alliance « la grâce est communiquée *ex opere operato* » (TRID., sess. 7, De sacr. in. gen. can. 8) (1) — c'est-à-dire l'acte sacramentel (*opus operatum*) dûment accompli est, en vertu de l'institution faite par Jésus-Christ et comme instrument de Dieu (2), efficace par lui-même, en sorte que la vertu et la grâce du sacrement sont absolument indépendantes de tout mérite du ministre ou de celui qui reçoit le sacrement (3), tandis que la collation et l'obtention effectives de la grâce sacramentelle dépendent de la disposition de celui qui reçoit le sacrement.

2. — En déclarant que nos sacrements opèrent *ex opere operato*, c'est-à-dire dès là qu'ils sont dûment accomplis, le saint Concile adopte et sanctionne une formule théologique merveil-

---

(1) Recte sacramenta dicuntur causare gratiam *ex opere operato*, h. e. præcise ratione ipsius operis exterius positi juxta Christi institutionem, modo tamen non ponatur obex per defectum dispositionis ab eodem Christo in adulto requisitæ (PLATEL., *De sacram.*, n. 16).

(2) Sacramentum baptismi est *opus Dei* et non hominis et ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur (S. THOM., 3, q. 69, a. 10, ad 1).

(3) Sacramentum non perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per *virtutem Dei* (S. THOM., q. 68, a. 8).

leusement propre à exprimer clairement et brièvement la doctrine catholique de la vertu et de l'efficacité objectives des sacrements — par opposition surtout à diverses théories et à des opinions erronées. Cette expression, appliquée aux sacrements, se rencontre vraisemblablement pour la première fois dans les écrits de Pierre de Poitiers († 1205), disciple de Pierre Lombard. Il distingue (1) l'acte du baptême (*baptizatio*), en tant qu'il est formellement l'acte du ministre (*opus operans*), du baptême lui-même administré (*baptismus*) en tant qu'il est un effet (*opus operatum*) produit dans celui qui reçoit le sacrement (*proprietas abluti, i. e. passio*). A partir du commencement du XIII[e] siècle (2), avec le développement et le progrès de la terminologie sacramentelle, cette expression — comme plusieurs autres — prit droit de cité dans les écoles catholiques, jusqu'à ce qu'enfin l'Église lui donna la suprême approbation de son autorité. — Cette formule traduit donc en trois mots précis un dogme révélé, clairement attesté par l'Écriture Sainte et par la Tradition ; mais, afin de pouvoir l'attaquer ou la rejeter avec quelque apparence de raison, on s'est plu, du côté des protestants, à lui attribuer un sens faux et absurde ; et, malgré toutes les explications, on s'est opiniâtré dans une erreur qui dénature complètement l'enseignement catholique. Le Concile de Trente répudie déjà énergiquement cette interprétation erronée — bien souvent renouvelée depuis — de la formule adoptée par l'Église. « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de la Pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent (*sacramentum pœnitentiæ absque* bono motu *suscipientium gratiam conferre*) : jamais l'Église de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur » (Trid., sess. 14, cap. 4) (3). —

(1) Meretur baptizans baptizatione, ut baptizatio dicitur actio illius qui baptizat, quæ est aliud opus quam baptismus, quia est *opus operans*, sed baptismus est *opus operatum*, si ita *liceat* loqui (Petr. Pictav., Sent. l. 5, c. 6).

(2) Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus *operatum* : usus autem sacramenti est ipsa operatio, quæ a quibusdam opus *operans* dicitur. Quum dicitur sacramentum per se loquendo gratiam conferre vel non conferre, referendum est ad opus *operatum* (S. Thom., IV, dist. 1, q. 1, a. 5, sol. 1).

(3) Conclusio hæc non ita intelligenda est, quasi velimus ad effectum sacramenti nullo modo requiri fidem aut pœnitentiam ullumve alium pium animi motum, quod nobis falso objiciunt hæretici, quum catholici omnes profiteantur, in adultis requiri tales motus per modum *dispositionis* ad hoc, ut sacramentum gratiam operetur : sed dicimus, ipsum opus externum prout distinctum ab internis actibus fidei et similibus ex institu-

Chez les catholiques eux-mêmes, le sens de notre formule n'est pas exactement compris, lorsque, par *opus operatum*, on veut entendre l'*œuvre achevée par Jésus-Christ*, c'est-à-dire l'œuvre de la Rédemption. Telle est l'interprétation donnée par Möhler (*Symbolique*, 10e édit. c. I, p. 255 — texte allemand) : « *Ex opere operato, sc. a Christo*, au lieu de *quod operatus est Christus* ». Sans doute, comme toute grâce communiquée aux hommes, la vertu et la grâce des sacrements ont leur source dans les mérites de Jésus-Christ rédempteur ; mais la formule *ex opere operato*, dans l'intention de l'École et de l'Église, n'exprime pas cette vérité connue et admise de tous : elle désigne, elle précise un mode d'action particulier aux sacrements — en l'opposant à l'obtention de la grâce par les mérites personnels de celui qui agit (*ex opere operantis*). — L'*opus operatum* (1) est évidemment, ici, l'*œuvre faite*, *produite*, *opérée*, c'est-à-dire le sacrement lui-même, l'acte sacramentel dûment accompli, le rite sacramentel en lui-même dans son existence objective. A cet acte sacramentel validement accompli d'après l'institution faite par le Sauveur, on oppose ici l'*opus operans* ou mieux l'*opus operantis*, l'œuvre de celui qui agit, c'est-à-dire l'activité subjective ou personnelle de celui qui reçoit le sacrement et de celui qui l'administre, en tant que cet acte est surnaturellement méritoire (ou satisfactoire) au sens large du mot (*de congruo*) ou au sens propre (*de condigno*).

3. — Après ces explications, il ne sera pas difficile de montrer que la formule approuvée par le Concile de Trente ne fait que donner, en face de l'hérésie, une expression plus précise au dogme qui attribue aux sacrements de la Loi nouvelle une vertu et une efficacité spéciales. La formule adoptée par l'Église renferme trois vérités intimement unies entre elles.

a) Tout d'abord, la vertu de produire la grâce sacramentelle et, par conséquent, la grâce sacramentelle elle-même sont positivement attribuées à l'*opus operatum*, c'est-à-dire au signe sacramentel constitué par l'union et l'application prescrites de la matière et de la forme. Le ministre humain du sacrement produit bien le sacrement, mais ce n'est point par sa propre

---

tione Christi habere *vim* per se ipsum gratiam conferendi, supposita dispositione in adultis requisita, ita ut eum *subinde* causet absque ullo bono *actu* interno conferentis et suscipientis (PLATEL., *De sacram.*, n. 16).

(1) *Operatum*, au sens passif ; dans le latin populaire les verbes déponents, par ex. : *consolari*, *metiri*, *interpretari*, *oblivisci*, *exhortari*, *promereri*, *dominari* sont fréquemment employés en sens passif. Voir RÖNSCH, *Vulgata und Itala*, p. 388.

vertu (*quasi ex propria virtute.* — S. THOM.) : il n'est que l'instrument animé (*animatum instrumentum*), c'est-à-dire le serviteur de l'Auteur et du ministre suprême de tout sacrement ; le sacrement n'est donc pas, à proprement parler, une œuvre humaine, mais l'œuvre de Dieu, l'instrument de Dieu pour la sanctification des âmes, et il reçoit de Dieu et de l'institution divine sa vertu instrumentale.

b) Ensuite, la formule *ex opere operato* a un autre sens, — négatif celui-là — elle signifie que ni la vertu du rite sacramentel ni la grâce communiquée par le sacrement ne viennent *ex opere operantis*, c'est-à-dire de quelque mérite que ce soit (*ex opere sc. meritorio = ex merito*) du ministre ou de celui qui reçoit le sacrement (*operantis = administrantis vel suscipientis*). L'efficacité et les effets des sacrements ne peuvent en aucune manière être regardés comme le fruit d'actes méritoires de la part de ceux qui participent activement ou passivement au rite sacramentel (le ministre et celui qui reçoit le sacrement) : efficacité et effets ont leur unique source en Dieu, leur seule cause méritoire dans la Passion de Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'œuvre de la Rédemption accomplie par Jésus-Christ. *Illud quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiæ vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis. Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum* (S. THOM., 3, q. 44, a. 1, ad 2).

c) Enfin notre formule n'exclut nullement les actes libres, moralement bons, du ministre et de celui qui reçoit le sacrement : elle ne diminue point l'importance de ces actes ; au contraire elle affirme, du moins indirectement, la nécessité d'actes libres, d'actes surnaturellement bons — pour la validité d'abord, mais surtout pour la salutaire réception des sacrements. Sans intention convenable de la part du ministre et de la part de l'adulte qui reçoit le sacrement, l'*opus operatum* ne saurait avoir lieu : le sacrement ne serait pas validement constitué. Ensuite, pour que le sacrement validement constitué puisse déployer effectivement l'activité qui lui est propre et apporter la grâce à l'âme, celui qui reçoit le sacrement doit d'abord écarter tout obstacle s'opposant à la collation de la grâce ; et il faut pour cela une série d'actes de vertus surnaturelles. Aussi l'Église répète-t-elle expressément et avec insistance que les sacrements validement administrés communiquent la grâce, mais à ceux-là seulement qui les reçoivent « dignement » (*digne*) ou « dûment » (*rite*), ou, ce qui revient au même, à ceux qui « ne mettent aucun obstacle » à l'efficacité et à la grâce des sacrements ; et, pour qu'il n'y ait aucun obstacle à la grâce, il faut que la disposition

requise existe positivement ou qu'elle soit produite par les actes préparatoires. La raison en est que « le libre arbitre de l'homme mu et excité par Dieu coopère par son assentiment à cette excitation et à cet appel de Dieu, pour se disposer ainsi et se préparer à obtenir la grâce de la justification » (TRID., sess. 7, can. 6-7 ; sess. 6, can. 4).

4. — La communication de la grâce par les actes sacramentels, objectivement efficaces, se distingue, sous plus d'un rapport, de l'acquisition de la grâce par les actes subjectivement méritoires. Supposé qu'il n'existe aucun obstacle (*obex*) à l'infusion de la grâce, le sacrement efficace en lui-même peut communiquer la grâce, alors même que l'homme, au moment où le sacrement est administré, reste simplement passif : tel est le cas, par exemple, pour les petits enfants (1) et même pour les adultes qui sont inconscients. Mais tandis que pour les enfants une disposition actuelle n'est pas possible et, par conséquent, n'est point requise, il faut, pour l'adulte, que la disposition actuelle — ou l'intention — ait précédé et qu'elle persiste encore comme intention habituelle. — Pour justifier le pécheur par le moyen des sacrements (Baptême et Pénitence), Dieu ne demande pas une disposition aussi parfaite que celle qui est indispensable pour la justification en dehors des sacrements. — Lorsque la préparation qui dépend des actes libres de l'homme atteint un tel degré de perfection que (d'après la promesse divine) elle a pour conséquence immédiate et infaillible la justification, les sacrements n'en restent pas moins les moyens efficaces et les instruments de la sanctification, en tant que, *ex opere operato*, ils augmentent la grâce produite *ex opere operantis*. A cette double source, le juste puise aussi de nouvelles grâces dans la réception des sacrements : par ses actes préparatoires, par ses dispositions il mérite déjà, d'une part, l'augmentation de la grâce et, d'autre part, il est en même temps rendu capable d'obtenir un degré plus élevé de la grâce par la voie sacramentelle. L'*opus operantis* (mérite personnel) et l'*opus operatum* (sacrement) ne s'excluent donc point l'un l'autre : ils concourent ensemble et conjointement à la communication plus abondante de la grâce divine. La différence est en ceci, que la grâce sacramentelle

---

(1) Itaque parvulum, etsi nondum fides illa quæ in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit... Hoc qui non credit, et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum ; longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, *non* ei tamen *obicem* contrariæ cogitationis *opponit*, unde sacramentum ejus salubriter percipit (AUGUSTIN. *ad Bonifac.*, ep. 98, n. 10).

demeure toujours un don gratuit de la libre bonté de Dieu, tandis que la grâce acquise par l'autre voie est méritée, au sens plus ou moins large du mot.

5. — La raison intime de l'application, de l'appropriation qui nous est faite des grâces de la Rédemption, doit être cherchée dans le caractère spécial de l'économie chrétienne du salut. Toutes les grâces sans exception nous ont été méritées par Jésus-Christ, et c'est uniquement en vue de ses mérites qu'elles nous sont données. Les mérites du Sauveur et les fruits de ces mérites doivent nous être communiqués, devenir notre bien et notre propriété; et cela ne peut se faire qu'à la condition que nous entrions en contact et en union avec le Christ, notre Chef, notre frère premier-né. Tous ceux-là se perdent éternellement qui ne sont incorporés ni sacramentellement ni spirituellement à Jésus-Christ, l'unique Auteur et Consommateur du salut (*qui nec* sacramentaliter *nec* mentaliter *Christo incorporantur per quem solum est salus* — S. THOM., 3, q. 68, a. 2). — Or, cette union sanctifiante, cette union nécessaire avec le Christ s'établit d'une double manière : ou subjectivement, en venant librement à Jésus-Christ et en s'approchant spirituellement de lui dans la foi vivante et active (1) — ou objectivement, par un acte extérieur sacramentel, accompli au nom et d'après l'institution de Jésus-Christ, et, par conséquent, procédant moralement de Jésus-Christ et lui appartenant. *Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen : nam continuatio* (l'union immédiate, le contact) *quæ est per fidem, fit per* actum *animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per* usum exteriorum rerum (S. THOM., 3, q. 62, n. 6). — *Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, sc. per* fidem *et fidei* sacramenta (ROM., III, 25 — S. THOM., 3. q. 48, a. 6, ad 2).

6. — Chez les adultes, en règle générale, il faut ces deux modes d'union avec Jésus-Christ : les adultes doivent être incorporés à Jésus-Christ spirituellement et sacramentellement pour s'approprier effectivement les mérites et les fruits du sacrifice accompli sur la croix. La vertu sanctifiante des sacrements, en

(1) Etiam per *fidem* applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius (ROM., III, 25). Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est *fides formata per caritatem*, ut sic passio Christo nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata remittuntur ex virtute passionis Christi (S. THOM., 3, q. 49, a. 1, ad 5).

effet, n'est nullement en opposition avec l'influence efficace de la foi dans l'obtention de la grâce justifiante : il y a, au contraire, une admirable union. La vraie foi, la foi exigée pour la justification, a pour objet tout « ce que Dieu nous a révélé et promis et, en particulier, cette vérité que le pécheur est justifié par Dieu au moyen de la grâce et en vue des mérites de Jésus-Christ » (TRID., sess. 6, cap. 6). Or, cette foi, qui est déjà un don de Dieu, ne suffit point, sans doute, par elle-même pour la justification, mais elle vient au premier rang et elle occupe la place la plus importante dans ce *processus* de la justification qui va se développant par degrés, soit que cette justification ait lieu avant la réception du sacrement (*ex opere* operantis), soit qu'elle s'accomplisse en vertu de la réception du sacrement (*ex opere* operato). La foi n'est pas seulement le commencement de la justification : elle en est aussi la racine et le fondement. Les actes de vertu — crainte, espérance, charité, contrition, ferme propos — qui procèdent de la foi et reposent sur la foi, et sans lesquels l'adulte ne peut obtenir la grâce justifiante, conduisent et disposent à la réception fructueuse du sacrement qui justifie par lui-même. Mais comme ni la foi ni les autres œuvres surnaturellement bonnes ne peuvent mériter, au sens rigoureux du mot, la grâce de la justification, le pécheur est toujours — soit avec le sacrement, soit en dehors du sacrement — justifié gratuitement par Dieu (*gratis*). C'est cette gratuité que l'Apôtre a surtout en vue lorsque — par opposition à une soi-disant justification par le mérite des œuvres de la Loi ancienne ou des bonnes œuvres dans l'ordre purement naturel — il affirme si expressément que l'homme est justifié « par la foi » (διὰ πίστεως — ROM., III, 22) comme moyen, et « en vertu de la foi » (ἐκ πίστεως — GALAT., II, 16) comme principe. L'homme est justifié par la foi, c'est-à-dire par l'économie objective du salut sous la Loi nouvelle (dans laquelle sont compris les sacrements qui confèrent la grâce), comme par la fidèle acceptation subjective des vérités chrétiennes du salut et des moyens qui conduisent au salut.

§ 13. — Efficacité des paroles sacramentelles

1. — Les paroles qui, en tant que forme unie à la matière, constituent le signe sacramentel, sont, de leur nature et par leur destination essentielle, des invocations, des consécrations efficaces (*consecratoriæ invocationes* — τελεστικαὶ ἐπικλήσεις — Ps.

DION., *De eccl. hier.*, c. 7, § 6). Cette affirmation est évidemment une simple conséquence, une conclusion nécessaire de la doctrine de l'Église, telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, sur l'efficacité et la constitution intime du signe sacramentel (1). Partie constitutive essentielle du rite qui opère la grâce, les paroles doivent avoir part à l'efficacité propre du rite tout entier.

2. — Le rite essentiel du sacrement a aussi, du reste, et avant tout un côté *significatif*, en tant qu'il est approprié et destiné à exprimer et à représenter la valeur intime du sacrement; mais il n'est point nécessaire que celui-là même qui reçoit le sacrement (2) connaisse la signification du signe sacramentel et soit ainsi effectivement instruit par ce signe. Sans quoi les enfants, par exemple, ne pourraient être validement baptisés ; les adultes privés de connaissance ne pourraient validement recevoir ni l'absolution ni l'Extrême-Onction (3). L'instruction et l'édification de l'homme ne sont pas le but principal, bien moins encore l'unique but des sacrements. Baptiser (*baptizare*) et annoncer la parole de Dieu (*evangelizare*) sont deux ministères essentiellement différents (I COR., I, 17). Il serait hérétique d'affirmer que les sacrements sont institués simplement et exclusivement pour nourrir la foi (*propter* solam *fidem nutriendam* — TRID., sess. 7, can. 5). — En même temps et avant tout, le rite sacramentel est effectif, c'est-à-dire il est moyen et instrument de sanctification. Or la signification, la valeur sacramentelle, comme l'efficacité du sacrement, n'est pas inhérente à une seule des parties constitutives du sacrement, à l'exclusion de l'autre, mais au signe sacramentel tout entier, au sacrement composé de matière et de forme. *Eadem vis sacramentalis invenitur in* verbis *et* rebus, *prout ex verbis et rebus perficitur* unum *sacra-*

(1) Ex dictis palam sequitur, verba, quibus nostra sacramenta conficimus, non esse consecratoria vel per modum doctrinæ aut instructionis, sed esse consecratoria vel effectiva ejus quod significant (SALMANT., disp. 2, dub. 3, n. 53).

(2) Ad illud quod objicitur, quod sacramentum non significat parvulo, dicendum, quod signum duplicem habet comparationem : et ad illud quod significat et ad illud cui significat, et prima est essentialis et habet ipsam semper in actu, secundam autem habet in habitu, et a prima dicitur *signum*, non a secunda. Unde circulus super tabernam semper est signum, etiamsi nullus aspiciat : sic sacramentum semper signum est, quamvis nullus cognoscat (S. BONAV., IV, dist. 1, p. 1, q. 2).

(3) Licet fides ex ejusmodi ritibus confirmari possit, non est tamen is proprius et primarius finis sacramentorum, sed concionis atque exhortationis : alioquin frustra infantes, dormientes, amentes sacramenta ulla perciperent (BELLARM., *De pœnit.*, l. 1, c. 11).

mentum (S. Thom., 3, q. 62, a. 4, ad 4). Dès lors, les paroles sacramentelles, c'est-à-dire les paroles de la forme qui concourent essentiellement à constituer le sacrement communiquant la grâce, ne sont point des paroles destinées à instruire théoriquement ou à exciter la foi aux promesses divines (*verba concionalia et promissoria*) : elles sont, tout d'abord, pratiquement efficaces, c'est-à-dire consécratoires et sanctifiantes (*verba consecratoria*). *Formæ sacramentorum non accipiuntur ut voces* significativæ *tantum, sed ut* effectivæ (S. Thom., IV, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 2). — *Verba, quæ proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa* significandi, *sed etiam causa* efficiendi, *in quantum habent efficaciam ab illo Verbo, per quod facta sunt omnia et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines* non intelligentes, *sed etiam ad creaturas insensibiles* (S. Thom., 3, q. 66, a. 5, ad 3).

3. — Dans six de nos sacrements, qui sont accomplis et administrés en même temps par un seul et même acte non permanent, la vertu consécratoire des paroles sacramentelles se révèle sous un double rapport ou dans une double direction (1).

a) Les paroles dont l'Homme-Dieu est l'auteur et qu'il a fixées consacrent tout d'abord la matière à laquelle elles se rapportent (élément matériel ou acte) (2). En effet, au moment où les paroles, comme forme, s'ajoutent à la matière et, par leur union avec elle, constituent un signe sacré, elles sanctifient la matière, en d'autres termes elles l'élèvent à l'existence sacramentelle et en font en réalité une partie constitutive du sacrement (3). « Otez la parole : cette eau est-elle autre chose que l'eau ordinaire ? Mais aussitôt que la parole s'ajoute à l'élément, voici le sacrement — qui est lui-même une parole visible » (*etiam ipsum tanquam* visibile *verbum*). Par la parole de la foi (*verbo fidei*) le baptême (*baptismus* — ablution) est assurément consacré, afin qu'il puisse purifier (*ut mundare possit, consecratus est baptimus* — S. Aug., *In Joann.*, tr. 80, n. 3). — Ma-

(1) Conclusio certa et catholica est, verba sacramentalia esse vere consecratoria nec adhiberi per modum concionis, sed tanquam habentia *peculiarem efficaciam ad consecrandam materiam* et *causandum effectum sacramentalem* (Lugo, *De sacr.*, disp. 2, sect. 4, n. 72).

(2) Requiritur ad essentiam sacramenti certa forma verborum, quæ non tam instruat circumstantes, quam *consecret* et *sanctificet* elementum (Bellarm., l. 1, c. 19).

(3) Baptimus, in quantum est sacramentum, est in genere signi vel causæ et in hoc genere constituitur per *formam verborum*, a qua habet *significationem* et *efficaciam sacramentalem* (S. Thom., IV, dist. 3, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3).

teria *sacramenti* sanctificatur *in ipsa collatione sacramenti per* formam verborum, *qua confertur sacramentum* (S. Thom., 3, q. 72, a. 3).

b) Ensuite, les paroles sacramentelles sont consécratoires, c'est-à-dire sanctifiantes et elles opèrent la grâce, par rapport au sujet qui reçoit le sacrement. Sans doute, il n'y a que le sacrement tout entier, comme sacrement, qui sanctifie l'homme ; mais la vertu sanctifiante réside surtout dans les paroles, parce qu'elles sont la forme, c'est-à-dire la principale partie constitutive du sacrement et que, par conséquent, elles communiquent en quelque sorte à la matière elle-même la vertu sanctifiante (1). *Virtus sacramentalis in pluribus consistit et non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit in* ipsis verbis *et in* aqua (S. Thom., 3, q. 82, a. 2, ad 1). C'est pourquoi, en règle générale, les paroles de la forme s'adressent à celui qui reçoit le sacrement et qui doit être sanctifié (*ego* te *baptizo... confirmo... absolvo... indulgeat* tibi). D'où vient cette vertu de l'eau, qu'en baignant le corps elle purifie le cœur, sinon de l'action de la parole (*nisi faciente* verbo) ? Ce n'est qu'en vertu de la parole sacramentelle que l'élément liquide peut produire la purification intérieure de l'âme (Cf. S. Aug., *In Joann.*, tr. 80, n. 3).

4. — L'Eucharistie, comme sacrement c'est-à-dire comme nourriture surnaturelle de l'âme, est quelque chose de permanent (*res permanens*). Ici, également, les paroles de la forme sont consécratoires ; elles le sont même à un degré éminent ; mais, précisément à cause de cela, elles ne le sont pas de la même manière que dans les autres sacrements. En effet, les paroles eucharistiques ne signifient et n'opèrent que médiatement la sanctification de l'homme, parce qu'elles ne s'adressent point à celui qui reçoit le sacrement, tandis que, directement et immédiatement, elles sont consécratoires sous un triple rapport : *a*) tout d'abord, relativement à la matière, le pain et le vin, qu'elles changent réellement au corps et au sang du Sauveur ; *b*) ensuite, par rapport au corps et au sang de Jésus-Christ, en tant qu'elles les rendent présents et les constituent dans l'état sacramentel, c'est-à-dire dans un état particulièrement sanctifiant ; et enfin *c*) par rapport au sacrement tout entier, qu'elles

---

(1) Sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus, sicut in Christo, qui est sacramentorum auctor, est Verbum caro factum. Et sicut caro Christi sanctificata est et virtutem sanctificandi habet per Verbum sibi unitum, ita et *res* sacramentorum sanctificantur et vim sanctificandi habent per *verba*, quæ in his proferuntur (S. Thom., *Opusc. 4 in art. fidei et sacr. Eccl. expos.*).

produisent. C'est en toute vérité une « consécration divine » (*consecratio divina*) qui constitue notre sacrement; ce sont « les paroles mêmes de notre Seigneur et Sauveur qui y opèrent » (*ubi verba ipsa Domini Salvatoris* operantur — S. Ambr. *De myst.*, c. 9, n. 52). — *Si operatus est in fonte terreno, si operatus est* sermo cœlestis *in aliis rebus, non operatur in cœlestibus sacramentis? Ergo didicisti, quod ex pane fiat corpus Christi et quod vinum et aqua in calicem mittitur, sed fit sanguis* consecratione verbi cœlestis (Ps. Ambr., *De sacram.*, l. 4, c. 4, n. 19).

5. — Ce que nous venons de dire montre déjà clairement combien est fausse la doctrine protestante qui ne veut et ne peut voir dans les sacrements et, par conséquent, dans les paroles de la forme qu'une « annexe, un complément de la parole de Dieu », c'est-à-dire une sorte de prédication destinée à éveiller et à raviver la foi aux promesses divines (*verba concionalia*). Le dogme fondamental du protestantisme — le dogme de la justification — conduit nécessairement à cette conclusion. En effet, d'après la grande hérésie du XVIe siècle, la justification du pécheur ne consiste pas dans un changement moral positif, dans une véritable abolition du péché, ni dans la sanctification intérieure, mais uniquement en ceci que le péché est couvert, qu'il n'en est pas tenu compte, et que la justice du Christ nous est imputée extrinsèquement. Cette déclaration de justice, déclaration tout extrinsèque, essentiellement différente de la justification intérieure (*justificatio*) par l'infusion de la grâce et de la charité, devient le partage de l'homme en raison de la foi seule — de la foi spéciale en vertu de laquelle le pécheur croit, sans l'ombre d'un doute, qu'en vue des mérites de Jésus-Christ ces fautes ne lui seront plus imputées et qu'ainsi il est juste devant Dieu. En dehors de cette foi, qui n'est que mensonge et présomption, rien ne peut contribuer immédiatement à la justification, ni actes surnaturels ni même sacrements. Dans un pareil système les sacrements ne peuvent, évidemment, avoir d'autre destination et d'autre effet que d'exciter et d'entretenir cette foi ou plutôt cette confiance justifiante. Les paroles sacramentelles ne peuvent, dès lors, que servir à instruire ; elles doivent donc être toujours prononcées dans une langue que comprenne celui qui reçoit le sacrement. En conséquence, on devrait tenir le baptême des enfants pour inefficace et, par suite, comme inadmissible. Comment, en effet, dans l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison, la foi justifiante peut-elle être excitée par l'administration du baptême? — *Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei* (verbum fidei, la formule du baptême), *ut ...etiam tantillum mundet infantem, quam-*

vis nondum valentem « corde credere ad justitiam, et ore confiteri ad salutem » (Rom., x, 10 — S. Aug., *In Joann.*, tr. 80, n. 3). Cette affirmation du saint Docteur suppose évidemment la vérité de la doctrine catholique nous enseignant qu'en vertu de l'institution faite par Jésus-Christ et en vue des mérites du Sauveur, les sacrements et, par conséquent, les paroles sacramentelles ont une efficacité objective pour la sanctification immédiate de l'homme.

DEUXIÈME ARTICLE

Objet de l'efficacité sacramentelle

§ 14. — Remarques préliminaires

1. — Pour expliquer d'une manière satisfaisante certains enseignements des théologiens relatifs aux sacrements et pour concilier entre eux ces enseignements, il est d'une extrême importance, il est même nécessaire de rappeler une distinction admise, depuis le XIIe siècle, par les écoles catholiques (1). Cette distinction regarde le signe sacramentel extrinsèque et ses effets intrinsèques. Il y a là trois choses. *Omne quod est de integritate sacramenti, aut est* res tantum *aut* significatio tantum *aut* res et signum (S. Bonav., III, q. 40, dub. 3). — *In sacramentis* tria *est considerare: aliquid sc. quod est* sacramentum tantum : *aliquid autem quod est* res *et* sacramentum ; *aliquid vero quod est* res tantum (S. Thom., 3, q. 66, a. 2). — Le « sacrement seul » est le rite sensible, comprenant la matière et la forme sacramentelles, parce qu'il ne fait que signifier (les effets invisibles) et qu'il n'est pas lui-même, en même temps, signifié par une autre chose — par exemple, l'ablution faite, dans le baptême, sous l'invocation de la Sainte Trinité. La « chose seule » désigne ici la grâce propre à chaque sacrement, en tant que cette grâce est seulement signifiée (ou produite), sans signifier elle-même une autre chose. Par « la chose et le sacrement en même temps » on entend un élément qui tient à la fois des deux précédents, qui en réunit les propriétés particulières, qui n'est pas simplement signifié comme la grâce, mais qui si-

(1) Cfr. Lugo, disp. 2, sect. 8. — Billot, in 3, q. 62, thes. 6. — Scheeben, *Die Mysterien des Christenthums*, § 83. — Lingens, *Die innere Schœnheit des Christenthums*, pp. 122, sqq.

gnifie en même temps comme le rite extérieur — par exemple le caractère du baptême immédiatement signifié par le rite baptismal, et signifiant lui-même la grâce du baptême (1).

2. — La grâce sacramentelle ne peut en aucune façon être considérée comme sacrement ou signe, parce qu'il lui manque le caractère de visibilité absolument requis. Par elle-même elle ne tombe point sous les sens; elle n'est même point infailliblement attachée au rite visible, mais seulement dans l'hypothèse que celui qui reçoit le sacrement est dûment disposé. Le rite peut être validement accompli sans qu'il produise la grâce. — L'effet moyen (*effectus medius, res media*) est sans doute, en lui-même, également invisible; mais il peut être considéré comme signe ou sacrement de la grâce en tant qu'elle est inséparablement unie au rite sacramentel validement accompli et, par conséquent, suffisamment indiquée par lui. — Le rite sensible (*sacramentum tantum*) comme l'effet invisible de la grâce (*res tantum*) sont faciles à reconnaître dans chacun des sept sacrements. Quant à l'effet moyen (*res et sacramentum simul*) c'est, dans l'Eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ; dans le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, le caractère sacramentel; dans le Mariage, le lien indissoluble. Pour la Pénitence et l'Extrême-Onction, il y a discussion et les solutions varient. En tout cas, l'analogie des autres sacrements exige que, dans la Pénitence et l'Extrême-Onction, nous reconnaissions pour *res et sacramentum* une chose qui, d'une part, soit l'effet infaillible du rite validement accompli et, d'autre part, un titre ou un droit à l'infusion de la grâce sacramentelle. Or, par l'absolution juridique du prêtre, le pénitent acquiert un droit à recevoir la grâce qui efface les péchés; et, par la prière objectivement efficace de l'Extrême-Onction, le malade est mis sous la protection spéciale de la miséricorde divine: il a droit aux grâces de force qui lui sont si nécessaires dans sa maladie, à l'heure de la mort et dans le dernier combat.

3. — Entre ces trois *moments* du sacrement il y a un certain rapport de subordination et de dépendance, en ce sens que les deux effets ne sont pas produits d'une manière également immédiate par l'accomplissement du rite extérieur. Le premier effet, que nous avons appelé « chose et sacrement », précède le

(1) Magister dicit quod « in eucharistia aliquid est *sacramentum* tantum, ut species visibilis, et aliquid est *res* tantum, ut corpus Christi mysticum (la grâce d'union communiquée aux membres de Jésus-Christ), et aliquid *res* et *sacramentum*, ut corpus Christi verum », quod est *res* primi et *sacramentum* tertii (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 1).

dernier, c'est-à-dire la grâce, non point, il est vrai, d'une priorité de temps, mais d'une priorité logique, parce qu'il doit être considéré comme le fondement, comme le titre à la collation de la grâce. Moyennant ce premier ou prochain effet, le sacrement extrinsèque produit la grâce qui est la conclusion du processus sacramentel (1). *Character directe et propinque disponit animam ad ea quæ sunt divini cultus exsequenda. Et quia hæc idonee non fiunt sine auxilio gratiæ*, ex consequenti *divina largitas* recipientibus characterem largitur gratiam, *per quam digne impleant ea ad quæ deputantur* (S. Thom., 3, q. 63, a. 4, ad 1). — *In quolibet sacramento N. L. id quod visibiliter subjicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti, sicut ablutio aquæ causat* et characterem baptismalem *et* ablutionem spiritualem (S. Thom., 3, q. 73, a. 1). — L'effet en question, dont la propriété spéciale est d'occuper une place intermédiaire entre le rite sacramentel sensible et la grâce sacramentelle invisible, peut et doit en toute vérité être considéré comme « sacrement » (2) — en tant qu'il est infailliblement attaché à tout sacrement validement constitué et que, par conséquent, il participe et à la visibilité et à l'efficacité de ce sacrement — et voilà pourquoi aussi, en tant qu'effet permanent, il assure une certaine durée à l'acte sacramentel qui est un acte transitoire (3). — *Quum in baptismo sint tria: quoddam quod est* sacramentum *tantum, ut elementum visibile; quoddam quod est* res *tantum, sicut gratia curans; quoddam quod est* sacramentum *et* res *sacramenti, ut character: de re sacramenti dicitur communiter; de* re *et* saccramento *dicitur* proprie; *de* sacramento *autem dicitur* magis proprie (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 1. a. 1, q. 1). C'est ainsi que plusieurs questions fort difficiles, par

---

(1) Illud quod est sacramentum tantum, si comparetur ad *medium*, per se non habet rationem efficiendi aliquam vel causandi, nisi adjuncto verbo, ut patet in aqua respectu characteris: sic in speciebus respectu corporis. — Similiter si comparetur ad *tertium*, habet rationem efficiendi *mediante secundo*, ut *ablutio* exterior cum *charactere*; similiter hic species exteriores ratione corporis Christi veri interius contenti, quod unit et incorporat (S. Bonav., IV, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 1).

(2) Effectus intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quædam, quæ non sunt sensibilia, dicuntur *quodammodo sacramenta,* in quantum sunt significata per aliqua sensibilia (S. Thom., 3, q. 60, a. 4, ad 1).

(3) Baptismus proprie, secundum quod dicit sacramentum exterius, non manet *in se*, sed in suo *effectu* et ratione illius dicitur manere. Effectus enim baptismi aliquando dicitur baptismus (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1).

exemple à propos de l'Ordre et du Mariage, ne sauraient être résolues d'une manière satisfaisante, si l'on se refuse à reconnaître dans le pouvoir inamissible de consacrer, pour les ordinands, et dans le lien indissoluble pour les époux, un véritable sacrement, bien que ce mot ait, ici, un sens moins rigoureux (1).

4. — Validité et production de la grâce sont, dans le sacrement, deux choses distinctes; on peut recevoir le sacrement sans recevoir la grâce du sacrement. — Dès que disparaît l'obstacle qui, du côté de celui qui reçoit le sacrement s'opposait à la collation de la grâce, le sacrement reçu « revit », en d'autres termes il produit la grâce. — Ces deux maximes ont entre elles un lien étroit; elles sont vraies pour la plupart des sacrements et on les admet généralement, mais elles ne peuvent se soutenir scientifiquement si l'on ne recourt aux deux effets divers que nous venons d'expliquer dans le sacrement. — Car le sacrement constitué et administré validement suppose ou exige que le rite sacramentel signifie et produit, dans celui qui reçoit le sacrement, un effet réel, une réalité; comme cet effet n'est pas toujours la grâce, il faut donc qu'il soit une chose différente de la grâce et qui, par sa nature, précède la grâce. — Cet effet, qui persévère après que le sacrement est constitué, exige et attend la communication de la grâce et il l'attire dès que l'obstacle à la collation de la grâce est écarté; — il est ainsi la raison, le principe de la « réviviscence » (*reviviscentia*) des sacrements reçus validement, mais sans production de la grâce. De la sorte tout sacrement validement administré signifie et produit aussi la grâce sacramentelle, du moins dans sa racine (*radicaliter*) ou virtuellement (*virtualiter*), c'est-à-dire médiatement (2); le signe sacramentel extérieur et cet effet sacramentel intérieur se complètent l'un l'autre pour produire l'effet principal qu'on a en vue tout d'abord: la grâce sacramentelle de sanctification (3).

---

(1) Divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales proprie loquendo: quia illud quod est *res* tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam *sacramentum* tantum, transit; et *sacramentum* et *res* manere dicitur. Unde relinquitur quod ipse *character* interior sit *essentialiter* et *principaliter ipsum sacramentum ordinis* (S. Thom., Suppl., q. 34, a. 2, ad 1).

(2) Sacramentum baptismi significat, se facere in recipiente remissionem et, quantum est de se, semper facit; sed quod non fiat, vitium est suscipientis: et ita *veritas* est in sacramento semper, sed *falsitas* in ficto (dans celui qui reçoit le sacrement sans les dispositions requises — S. Bonav., IV, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 2).

(3) *Character* cum *exteriori signo* facit unum sacramentum; unde non est

5. — Les sacrements sont les canaux et les moyens par lesquels les grâces méritées par la Passion et la mort de Jésus-Christ arrivent jusqu'à l'homme et sont appliquées à chaque âme en particulier: à ce point de vue ils produisent la sanctification intérieure des âmes. Cette affirmation résume brièvement et indique, du moins en général, les effets si riches et si multiples des sacrements. Cette sanctification intérieure est elle-même de deux sortes. — La première consiste en ceci, que l'homme n'est pas seulement purifié des péchés, mais que, par « la participation à la nature divine » (II Petr., I, 4), il est élevé à la ressemblance surnaturelle avec Dieu, à une existence et à une vie déiformes — la source de cette sanctification est dans la grâce sacramentelle. — L'autre sorte de sanctification consiste en ceci, que l'homme est donné à Dieu d'une façon toute spéciale et formelle, consacré à son saint service, destiné à prendre part aux actes du culte chrétien — cette sanctification, cette consécration (*consecratio*), cette destination spéciale (*dedicatio*) a sa racine dans le caractère sacramentel (1). — Tandis que la sanctification par le don de la grâce est un effet commun à tous les sacrements, trois d'entre eux seulement opèrent la sanctification par consécration en imprimant un caractère spirituel. *Per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundum quod sanctitas importat munditiam a peccato, quæ fit per gratiam : sed specialiter per quædam sacramenta, quæ characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatæ sanctificari dicuntur, in quantum divino cultui deputantur* (S. Thom., 3, q. 63, a. 6, ad 2). — La grâce qui rend l'homme agréable à Dieu, c'est-à-dire saint et juste, a une valeur et une dignité incomparablement plus grandes que le *caractère* que l'on peut ranger au nombre des charismes ou dons gratuits de l'Esprit Saint. *Gratia gratum faciens est* multo excellentior *quam gratia gratis data* (S. Thom., 1, 2, q. 111, a. 5). Aussi faut-il regarder la grâce comme l'effet principal (*effectus* principalis), et le caractère

---

in eo ratio significandi per se tantum, sed per conjunctionem cum exteriori elemento et ratione illius est visibile (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 1, q. 2).

(1) Sacramenta N. L. sunt sanctificationes quædam. Sanctificatio autem duobus modis dicitur. Uno modo pro *emundatione*, quia sanctum est mundum. — Alio modo pro *mancipatione ad aliquod sacrum*, sicut dicitur altare sanctificari. Omnia sacramenta sunt sanctificationes primo modo, quia omnia dantur in remedium contra aliquem defectum, sed quædam sunt sanctificationes etiam secundo modo, sicut patet præcipue in ordine, quia ordinatus mancipatur ad aliquod sacrum: non autem omnia, sicut patet de pœnitentia (S. Thom., IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2).

comme l'effet secondaire (*effectus* secundarius) des sacrements. D'ailleurs, ces deux effets sont étroitement unis et, dans les sacrements où ils se rencontrent, la volonté de Dieu est qu'ils ne soient jamais séparés l'un de l'autre. Partout où le caractère sacramentel est et demeure imprimé, il est toujours uni à la grâce du sacrement, pourvu que l'homme n'empêche point ou ne supprime point, par sa faute, cette union que Dieu a voulue. (*Character significat gratiam et quod ibi non sit, hoc est ex defectu suscipientis tantum* (BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2).

§ 15. — La grâce sacramentelle

1 — La grâce habituelle, qui élève l'âme et la transforme surnaturellement, est la source d'où découlent tous les autres dons et privilèges contenus dans la justification et la sanctification. De même, en effet, que les diverses facultés de l'âme ont leur principe dans l'essence même de l'âme, ainsi la grâce sanctifiante s'épanouit dans les différentes vertus et dans les dons de l'Esprit Saint qui, d'une manière permanente, rendent, en particulier, l'intelligence et la volonté capables de produire des actes surnaturels. La grâce sanctifiante est toujours accompagnée des trois vertus théologales, des vertus morales surnaturelles, comme des sept dons du Saint-Esprit ; ces vertus et ces dons sont toujours répandus dans l'âme avec la grâce sanctifiante et grandissent avec elle (1). En tant que la grâce habituelle est ainsi le principe et la source des vertus infuses et des dons, elle se nomme « la grâce des vertus et des dons » *(gratia virtutum et donorum)* — en tant qu'elle n'est pas acquise par la voie sacramentelle *ex opere operato*, mais qu'elle est méritée en un sens plus ou moins strict *(de congruo vel de condigno) ex opere operantis*, elle s'appelle « la grâce commune ou ordinaire » (*gratia communiter dicta vel communis*). Par « grâce sacramentelle » nous entendons ici toutes et chacune des grâces qui sont produites et reçues par les sacrements en tant que produites et reçues par cette voie — tandis que la plupart du temps on nomme grâce sacramentelle la grâce actuelle spéciale com-

---

(1) Quod de gratia sanctificante dicitur, etiam dicendum est proportionaliter de virtutibus per se infusis et donis Spiritus Sancti, quæ habitualem gratiam comitantur: quia istæ velut proprietates gratiam sequuntur. Ergo ejusdem acquisitioni et perfectioni proportionantur, saltem in casu, quo non acquiruntur ex opere operantis (TANNER., disp. 3, q. 3, dub. 5, n. 115. — Cfr. SUAREZ., disp. 7, sect. 2, n. 13).

muniquée en vertu de la réception du sacrement — appellation qui n'est point complètement exacte.

2. — Que la grâce extra-sacramentelle se distingue et doive être distinguée en quelque manière (*aliqualiter*, *aliquo modo*) de la grâce sacramentelle, tous les théologiens en conviennent. De même ils admettent généralement que cette distinction n'atteint pas l'essence de la grâce, qu'elle est simplement accidentelle. *Gratia sacramentalis est* eadem *per* essentiam *cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures* connotet effectus (S. Bonav., IV, dist. 1, p. 1, q. 6). Pour en venir plus au détail on fait, avec raison, consister cette différence en ceci, que la grâce obtenue par la voie sacramentelle renferme en elle-même quelque chose que ne contient point la grâce extra-sacramentelle — et ce quelque chose, surajouté ici, est un secours particulier de Dieu en vue d'atteindre la fin spéciale de chaque sacrement. *Gratia sacramentalis* addit *super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona* quoddam divinum auxilium *ad consequendum sacramenti finem* (S. Thom., 3, q. 62, a. 2). — *Sacramentalis gratia supra gratiam virtutum propter peccatum* addit *aliquem* effectum... *Sacramenta addunt remedium curationis* (S. Bonav., IV, dist. 1, p. 1, q. 6).

Mais lorsqu'il est question de préciser la nature et la propriété de ce secours spécial, les opinions varient. En tout cas, ce secours divin (speciale *auxilium*) comprend une série et une abondance de grâces actuelles particulières qui, garanties à l'homme en vertu de la réception du sacrement, lui sont accordées, d'après les circonstances, suivant les obligations, les devoirs, les conditions, les rapports et les besoins de sa vie chrétienne. La plupart des théologiens s'en tiennent à cette explication : d'autres, pourtant, à l'exemple de S. Thomas (1), estiment à bon droit que le secours particulier de la grâce sacramentelle renferme en outre quelque chose d'habituel ou de permanent (2). Il est peut-être possible d'éclaircir ce point en comparant la grâce sacramentelle à la grâce originelle (*gratia originalis*). Cette grâce avait une efficacité parfaite en tant qu'elle était le principe non seulement de la sanctification, mais encore et en même temps de l'intégrité (*exstinctio fomitis*). De même la grâce de chaque sacrement peut avoir pour objet

(1) S. Thomas nomme *auxilium* la grâce habituelle aussi bien que la grâce actuelle. Requiritur *auxilium* gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat et quantum ad *habituale* donum et quantum ad interiorem Dei *motionem* (S. Thom., 1. 2, q. 109, a. 7).

(2) Cfr. Salmant., disp. 4, dub. 9.

et, en raison de cet objet, elle peut posséder la vertu non seulement de purifier des péchés, mais encore de guérir, de cicatriser, d'adoucir, par une influence permanente, les suites du péché, les blessures de la nature déchue par la faute originelle. Mais, à la différence de la grâce originelle qui était la grâce de la santé parfaite, la grâce sacramentelle est et reste une grâce de guérison partielle et progressive pour la nature et pour les facultés naturelles qui, même après la régénération, demeurent affaiblies. Par son rôle et par ses effets, la grâce sacramentelle est surtout médicinale, et elle l'est de telle sorte que, par son action salutaire, non seulement elle aide l'homme malade dans tel ou tel acte en particulier et transitoirement, mais prépare intérieurement et d'une façon permanente, son entière guérison et lui rend, dans une certaine mesure, la santé originelle qu'il a perdue (1). *Per virtutes et dona excludundur sufficienter vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, in quantum sc. impeditur homo per virtutes et dona a peccando ; sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini* remedium specialiter per sacramenta (S. Thom., 3, q. 62, a. 2, ad 2). — Si nos sacrements ne peuvent pas rendre la santé avec la plénitude et la perfection qui étaient le privilège de l'homme dans le Paradis terrestre, il n'en est pas moins vrai que la grâce sacramentelle, en tant que remède fortifiant, possède sous plus d'un rapport, lorsqu'on la compare à la grâce originelle, une vertu et une énergie plus merveilleuses pour conduire l'homme au salut et à la béatitude céleste. *Virtus* (ἡ δύναμις) *in infirmitate perficitur* (II Cor., xii, 9). Malgré la faiblesse morale et l'impuissance naturelle qui subsistent même après la régénération, la grâce sacramentelle met l'homme en état de triompher de tous les obstacles et de toutes les difficultés, de soutenir victorieusement tous les combats et toutes les tentations, de parvenir heureusement au terme de la carrière et d'atteindre l'éternelle récompense.

3. — La grâce sacramentelle est donc distincte de la grâce extra-sacramentelle. Mais, à son tour, elle doit être diverse

(1) Gratia sacramentalis, quæ est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia, quæ est in virtutibus et donis, tamen est *alia* ab ea : quia gratia sacramentalis perficit *removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem*, sed gratia virtutum et donorum perficit *inclinando ad bonum virtutis* et *doni*, sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum, fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti vel dono. Et ideo quamvis in baptismo dentur virtutes et dona et similiter in confirmatione, non oportet quod sit *eadem gratia sacramentalis* utrobique (S. Thom., iv, dist. 7, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2).

selon les divers sacrements, puisque la différence des effets sacramentels est la seule raison pour laquelle il y a plusieurs sacrements. *In sacramentali gratia et est gratia gratum faciens et* effectus specialis, *quem habet virtute sacramenti. Et in quantum gratum faciens, una est, sed ratione* effectuum distinguitur, *et quia sacramentum significat gratiam* ut in tali effectu, *ideo* signa *et* sacramenta sunt diversa (S. Bonav, iv, dist. 7, a. 2, q. 2). Il est facile de prouver cette assertion.

a) Chacun des sacrements est destiné à un but différent : par conséquent, chaque sacrement doit avoir des effets différents ou produire des grâces diverses, parce que ces grâces diverses sont des moyens nécessaires pour atteindre la fin de chaque sacrement en particulier. *Finis imponit necessitatem his quæ sunt ad finem.* Fin et moyens doivent se correspondre.

b) Cette même conclusion ressort de l'accord nécessaire qui existe entre le rite sacramentel extérieur et l'efficacité sacramentelle ou l'effet du sacrement. Il est évident que le rite sacramentel n'est point le même dans les divers sacrements : dès lors il indique et il produit, pour chaque sacrement, une certaine différence dans la grâce. Signification sacramentelle et efficacité sacramentelle sont choses corrélatives. *Signa sunt similia et proportionabilia signatis : sed aliud signum est in baptismo et alius character* (que dans la Confirmation) : *ergo alius effectus et alia gratia* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 2). — *Sicut ritu et significatione, ita et* effectu proprio *unumquodque sacramentum ab alio distinguitur* (Estius, in iv, dist. 1, §. 17).

4. — Si l'on considère seulement les grâces actuelles en particulier, il est aisé de montrer l'efficacité diverse des différents sacrements; mais il est plus difficile, il est même impossible, le plus souvent, d'indiquer précisément et sûrement quels effets formels et, par conséquent, permanents la grâce habituelle produit en tant qu'elle est communiquée par tel sacrement en particulier (1). *Quamvis gratia per essentiam sit eadem, tamen*

(1) Sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus Sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt *diversæ medicinæ* peccati et participationes dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent propter hoc quod actus, ad quos ordinantur, sunt manifesti : unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt : unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiæ nominantur : dicuntur enim gratiæ sacramentales et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur et sic cum

effectus, *ad quem ordinatur, est* alius *et* alius... *Gratia in anima una est gratum faciens, sed* effectus *sunt* multi *et* varii, *et quoniam signa sacramentalia ordinantur ad gratiam secundum* effectus curationis, *ideo sunt varia signa et sacramenta, et non solum signa exteriora et visibilia, sed etiam interiora, ut puta sunt characteres, qui sunt signacula distinctiva* (S. Bonav., IV, dist. 7, a. 2, q. 2). — En tout cas, la grâce habituelle propre à chaque sacrement n'est pas seulement un titre aux diverses grâces spéciales d'assistance et de secours ; mais, par elle-même, elle agit dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement, et elle agit d'une manière qui lui est particulière et dans des directions différentes pour produire, sur tous les points, la guérison de la nature atteinte par le péché (1). *Gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid* effectivum specialis effectus, *ad quod ordinatur sacramentum* (S. Thom., 3, q. 72, a. 7, ad 3). — C'est, le plus souvent, du signe extérieur qui désigne suffisamment le but du sacrement, que l'on peut et que l'on doit conclure quelle est la tendance spéciale, la vertu particulière de la grâce sacramentelle (2). Ainsi le rite du baptême symbolise et caractérise la grâce de ce sacrement comme une grâce de régénération spirituelle (*gratia* regenerativa); et le banquet eucharistique symbolise et caractérise la grâce de la communion comme une grâce qui nourrit la vie surnaturelle (*gratia* nutritiva) (3). *Gratia sanctificans in omnibus quidem sacramentis communiter, at in singulis sub* speciali aliqua ratione *confertur* (Tanner, disp. 3, q. 3, dub. 5, n. 147).

5. — Comme principe de la justice et de la sainteté surna-

---

propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum et non habenti datur et habenti augetur (S. Thom., *De verit.* q. 27, a. 5, ad 12).

(1) Quamvis nihil addat re distinctum a gratia, virtutibus et donis, vel eorum augmento, probabile tamen est, quod gratia *habitualis*, quæ *per sacramenta* confertur, ex speciali directione Dei ordinatur ad actus convenientes finibus sacramentorum et suscipientem *disponat* ad illos (Sylvius, in S. theol., 3, q. 62, a. 2).

(2) Sanguis Christi in omnibus quidem sacramentis operatur, sed in singulis suum cuique proprium effectum edit juxta cujusque peculiarem et significationem et naturam... Per se quidem et in baptismo et in pœnitentia remissionem peccatorum facit, sed non similiter tamen. Nam in baptismo, quoniam regeneratio est, totam perfecte culpam pœnamque resolvit : in pœnitentia vero, quoniam est judicium et satisfactionem habet adjunctam, culpam resolvit, pœnam non plene, donec satisfactio fuerit expleta (M. Canus, *De loc. theol.*, l. 12, c. 11, n. 79).

(3) Cfr. Phil. a SS. Trinitate, *Theol. myst*, p. 3, tr. 3, disp. 2, a. 4.

turelle, la grâce habituelle est communiquée à l'âme par tous les sacrements. *Interior effectus omnium sacramentorum est justificatio* (S. Thom., 3. q. 64, a. 1). On distingue — et cette distinction est d'un usage courant — la grâce « première » et la grâce « seconde ». Cette dénomination ne touche en rien l'essence même de la grâce, elle est purement extrinsèque et veut dire que celui qui reçoit la grâce était auparavant en état de péché, ou qu'il était en état de grâce. La « première grâce » (*gratia* prima), en effet, est celle qui, répandue dans l'âme, efface les fautes mortelles (et la faute originelle) et fait passer l'homme de l'état de péché à l'état de grâce et à l'adoption divine ; par « grâce seconde » (*gratia* secunda) on entend, au contraire, tout accroissement, tout progrès de la grâce qui existe déjà dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement (1). — C'est dans le même sens que la « justification première » désigne la justice acquise pour la première fois ou recouvrée (*justificatio prima*), tandis que la « seconde justification » est tout progrès dans la justice déjà possédée (*justificatio secunda*). *Qui justus est, justificetur adhuc* (Apoc., XXII, 11). — *Omnis vera justitia vel incipit, vel cœpta augetur, vel amissa reparatur per sanctissima Ecclesiæ sacramenta* (Trid., sess. 7, proœm.). Ces derniers mots signalent, dans les sacrements, une différence importante au point de vue de la manière dont la grâce y est communiquée, suivant qu'ils sont destinés à chasser de l'âme les ténèbres et les ombres de la mort, ou bien à répandre toujours plus abondamment dans cette âme la lumière de la grâce : c'est pourquoi l'on distingue les sacrements des morts et les sacrements des vivants (2).

6. — Tous ceux-là sont morts spirituellement, qui ne possèdent pas la vie de la grâce, mais se trouvent en état de péché. Il faut qu'en eux la vie surnaturelle soit produite ou ranimée. C'est à quoi sont destinés deux sacrements des morts, le Baptême et la Pénitence, mais non pas de la même manière : le

(1) Distinguitur gratia sanctificans in *primam* et *secundam*. — *Illa* dicitur, quæ infunditur subjecto non habenti ullum gratiæ gradum atque existenti (secundum præsentem providentiam) in statu peccati mortalis : *ista* vero appellatur, quæ advenit subjecto jam habenti gratiam illamque auget (Salmant., disp. 4, dub. 7, n 101).

(2) Aliqua sacramenta ordinantur *per se* ad mortuos spiritualiter suscitandos subindeque ad communicandam primam gratiam expulsivam peccati et hæc dicuntur sacramenta mortuorum : alia vero ordinantur *per se* ad perficiendum atque augendum vitam spiritualem gratiæ jam præsuppositæ proindeque ad causandam gratiam secundam (Salmant., disp. 4, dub. 7, n. 118).

Baptême donne, pour la première fois, la vie de la grâce que l'âme ne possédait pas encore (*justitia incipit*): la Pénitence rend cette vie surnaturelle qui avait été perdue (*justitia amissa reparatur*). En eux-mêmes et de leur nature, ces deux sacrements confèrent la « première grâce », puisque, en vertu de l'institution divine, ils ont pour but premier d'effacer les péchés en communiquant la vie de la grâce. Ils peuvent donc être reçus dignement même en état de péché, pourvu que celui qui les reçoit ait suffisamment le regret de ses fautes. Ici, pour la justification par le sacrement, la contrition imparfaite suffit (1).

Il arrive souvent, d'ailleurs, qu'ils communiquent à l'âme la « grâce seconde », ou, en d'autres termes, qu'ils augmentent la grâce et fortifient la vie spirituelle — lorsque celui qui les reçoit est déjà en état de grâce, c'est-à-dire lorsqu'il est déjà justifié ou juste. Évidemment, l'âme ne met alors aucun obstacle à l'infusion de la grâce sacramentelle ; elle est, au contraire, parfaitement disposée : or, dès là que les sacrements ne trouvent aucun obstacle en celui qui les reçoit, ils opèrent toujours et infailliblement la grâce qu'ils sont destinés à produire; et, dans notre cas, cette grâce ne peut plus être la « première grâce », mais « la grâce seconde », puisque l'âme possède déjà la vie de la grâce.

7. — Tous les autres sacrements sont des sacrements des vivants, parce que, d'après l'institution divine, ils peuvent être reçus par ceux-là seulement qui possèdent la vie surnaturelle de la grâce. Ils ont été établis et destinés par Jésus-Christ en vue de communiquer la grâce seconde ou la seconde justification, c'est-à-dire pour augmenter et développer la grâce de sanctification ou de justification qui existe déjà dans l'âme. *Quædam sunt sacramenta ordinata ad gratiam* acquirendam *sive* obtinendam, *ut baptismus et pœnitentia; quædam ordinata ad gratiam* promovendam *sive* augmentandam, *ut confirmatio et eucharistia* (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 2, a. 2, q. 3). — *Gratia gratum faciens dupliciter dicitur : aut gratum faciens de* non grato *et talis est gratia* baptismalis et pœnitentialis; *aut magis gratum faciens de* jam grato *et talis est gratia confirmationis, quæ gratiam acceptam ampliat et confirmat* (S. Bonav, iv, dist. 7, a. 2, q. 1).

(1) Aliquæ medicinæ sunt quæ exigunt robur naturæ, alias cum periculo mortis assumuntur, et aliæ sunt quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad *remedium peccati* et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et pœnitentia : alia vero, quæ *perfectionem gratiæ* conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum (S. Thom., Suppl., q. 36, a. 1, ad 3).

Une autre question se présente ici, et elle est controversée : les cinq sacrements des vivants, qui, pour être dûment reçus, supposent et exigent l'état de grâce, ne peuvent-ils point, en certains cas, produire aussi la première grâce, c'est-à-dire justifier le pécheur ? La réponse affirmative est plus pieuse et mieux fondée en raison ; et, à la suite de S. Thomas, c'est l'opinion de la plupart des théologiens (1). — Il va de soi que cet effet ne saurait jamais avoir lieu, quand on reçoit un tel sacrement délibérément avec la conscience qu'on est en état de péché mortel, parce que recevoir le sacrement dans ces conditions, c'est aller contre l'ordre de Dieu et commettre un sacrilège. Pour que le pécheur puisse être justifié par la réception d'un sacrement des vivants, il faut que deux conditions se trouvent réunies — la bonne foi (*bona fides*) dans la réception du sacrement, et la contrition imparfaite (*attritio*) de toutes les fautes mortelles. Lorsqu'un pécheur se croit en état de grâce, à tort sans doute, mais sans qu'il y ait faute de sa part, lorsqu'il a, en même temps, la contrition au moins imparfaite de ses péchés, il faut penser que la bonté et la miséricorde divines ne lui refuseront point la grâce de la justification par le sacrement (2). Là où il n'y a aucun obstacle, tous les sacrements opèrent infailliblement la grâce ; or, dans le cas en question, celui qui reçoit le sacrement n'oppose aucun obstacle à l'efficacité sacramentelle. En effet, ni la simple souillure du péché causée par la privation de la grâce, ni l'état du péché en lui-même ne sont ici un obstacle : l'obstacle est dans l'attachement, dans l'affection au péché. Or, dans les circonstances dont il s'agit, celui qui reçoit le sacrement n'a ni attachement actuel ni attachement habituel au péché : il n'a pas d'attachement actuel, puisque, grâce à sa bonne foi, il ne pèche point en recevant le sacrement, mais agit conformément à sa conscience ; il n'a pas d'attachement habituel, puisque, par une contrition véritable quoique imparfaite, il a détaché son cœur de toutes ses fautes, autant qu'il est absolument nécessaire pour que la grâce sacramentelle soit communiquée à l'âme. Que du moins, en

---

(1) Sententia affirmans et magis pia est et probabilior, quam S. Thomas ubique docet tractando de singulis sacramentis (SUAREZ, disp. 7, sect. 2, n. 12) — Hoc fere certum est et apud omnes receptum, quod sacramenta vivorum aliquando saltem per accidens conferunt gratiam primam (JOANN. A S. THOM., disp. 24, a. 1, n. 39).

(2) De bonitate Christi sentiendum esse videtur, eum voluisse, ut sacramenta ista per accidens prodessent ei, qui quantum in se est disponit se ad ea debite suscipienda aut bona fide credit, se debite dispositum esse (ANTOINE, c. 3, a. 2).

pareil cas, l'Extrême-Onction efface les fautes mortelles, il ne faut pas hésiter à l'admettre. Mais cette disposition imparfaite qui, en elle-même, suffit pour recevoir avec fruit les sacrements des morts, suffit-elle également pour que les autres sacrements des vivants produisent la grâce dans le cas examiné plus haut (*saltem per accidens*) ? Tout doute n'est point écarté : la chose dépend exclusivement de l'ordination divine et, sur ce point, la révélation ne nous fournit aucune donnée absolument certaine.

8. — Dans quelle mesure chacun des sacrements communique-t-il la grâce sacramentelle, en vertu de l'institution positive de Jésus-Christ ? Sur ce point encore, nous ne saurions répondre avec certitude. Nous savons que la mesure de la grâce sacramentelle n'est pas la même dans tous les sacrements ; elle est plus ou moins grande, selon la perfection et le but de chacun d'eux (1). Sous le rapport de l'efficacité, on met avec raison au premier rang l'Eucharistie qui « remplit l'âme de la grâce » et lui donne « la moelle de la vie spirituelle » (*spiritus pinguedinem*). — *Id sicut nos provocat, ut avidius frequentiusque ad sacramentum hoc accedamus, sic etiam ut cum majori dispositione atque ardentiori erga Christum institutorem caritate* (SALMANT., disp. 4, dub. 8, n. 128).

§ 16. — Démonstration du caractère sacramentel

1. — Trois sacrements — le Baptême, la Confirmation et l'Ordre — impriment à l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et ineffaçable qui fait que ces sacrements ne peuvent être réitérés (reçus une seconde fois par la même personne). C'est le Concile de Trente qui parle ainsi (Sess 7, can. 9). A la différence des autres, ces trois sacrements, qui ne peuvent être réitérés, sont appelés sacrements caractéristiques, ou imprimant un caractère (*sacramenta characteristica*). *Sacramentum confirmationis non debet iterari, sicut nec baptismus vel ordo* (PETR. LOMB., IV, dist. 7, c. 5). Par caractère sacramentel on entend donc ici, en général, un signe, une marque spiri-

(1) Sacramenta specie diversa conferunt inæqualem gratiam subjectis æqualiter dispositis. Hanc assertionem magis supponunt quam probant theologi (SALMANT., disp. 4, dub. 8, n. 126). — Continent quidem omnia sacramenta meritum Christi infinitum, sed illud applicant ad majorem vel minorem effectum pro ratione dispositionis, quamvis ea quæ perfectiora et digniora sunt, ceteris paribus, ad eamdem dispositionem majorem gratiæ effectum conferant (LESSIUS, *De perfec. divin.*, l. 12, c. 12, n. 91).

tuelle imprimée dans l'âme par la réception de quelques sacrements.

2. — Qu'une marque intérieure et permanente (*characteristicatio vel consignatio* — S. BONAV.) soit imprimée par certains sacrements, c'est là une vérité de foi; et cette vérité ne repose pas seulement sur l'autorité infaillible de l'Église (*propter* solam *auctoritatem Ecclesiæ* — SCOTUS) : on peut la démontrer théologiquement en recourant aux sources de la foi, parmi lesquelles il faut placer au premier rang le témoignage de la Tradition. Cet enseignement était certainement un des objets de la prédication apostolique, et il s'est transmis par la tradition orale. L'Écriture ne contient que les germes de cette vérité : les germes se sont développés dès le temps des Pères de l'Église, pour atteindre leur plein développement dans l'âge d'or de la Scolastique. Au XII[e] siècle, dans l'Église tout entière on admettait théoriquement et pratiquement que trois sacrements impriment à l'âme un caractère : il est donc certain que cette vérité est d'origine apostolique et, par conséquent, divine (1). *Characterem in sacramentis quibusdam imprimi*, omnes moderni *confitentur* (S. THOM., IV, dist. 4, q. 1, a. 1). — Pour se convaincre que cette doctrine unanimement admise ne peut être qu'un héritage transmis par l'époque patristique, il n'est besoin que de jeter un coup d'œil sur les textes aussi nombreux que décisifs des Pères de l'Église. On voit aussitôt que l'existence du caractère sacramentel est une vérité divine clairement attestée : il faut être insensé pour faire de S. Augustin ou du pape Innocent III l'« inventeur » (*excogitator*) de ce caractère.

3. — Au commencement du V[e] siècle S. Augustin était le champion de la vérité catholique et de la doctrine de l'Église : il les défendait contre les Donatistes qui subordonnaient la valeur, la vertu et les effets des sacrements aux mérites subjectifs du ministre. Ce n'est donc pas seulement l'opinion personnelle du grand Docteur, mais le témoignage de l'Église tout entière que nous recueillons lorsque S. Augustin affirme avec tant d'insistance les points suivants.

a) Le Baptême, la Confirmation et l'Ordre sont les trois sacrements qui, une fois reçus validement, ne peuvent jamais être réitérés — et cela, en raison d'une tradition apostolique et de la coutume de l'Église. S'ils ne peuvent être réitérés, c'est qu'à

---

(1) Jam consenserunt sacri doctores in hoc, quod præter gratiam, præter totum decorem virtutum et donorum, sine quibus Deo non placetur, imprimatur character (GULIELM. PARIS., [† 1248] *De sacr. bapt.*, c. 3).

l'administration valide de ces sacrements est attaché un effet ineffaçable en vertu duquel ils demeurent inhérents à jamais, ou du moins pour la vie entière, à celui qui les a reçus (*semper manent, hærent, insunt*). Quant à cet effet lui-même, il est décrit de telle sorte qu'on ne peut y reconnaître qu'une marque indélébile imprimée spirituellement, marque appelée dès lors, dans l'Église, le « caractère sacramentel ».

b) Tout d'abord, il ne saurait être question du rite extérieur ou de l'acte qui accomplit le sacrement, puisque ce rite et cet acte ne sont point permanents (*fit et transit* — S. Aug.), alors qu'il s'agit ici d'un acte intérieur et permanent. *Corporalia sacramenta sonant et transeunt* (S. Aug., *c. Faust.*, l. 19, c. 16). — Il n'est pas question non plus de la grâce sanctifiante. Sans doute, de sa nature, elle est un don, une propriété inhérente à l'âme (*habitus, qualitas*); mais on la perd par une faute mortelle et celui-là seul la reçoit qui est convenablement disposé; au contraire, l'effet dont il s'agit pour ces trois sacrements est indépendant de toute disposition morale et nul péché ne peut le détruire, pas même le schisme ou l'hérésie, parce que ces sacrements peuvent être administrés et reçus validement même en dehors de l'Église et par les hommes les plus coupables (1). *Id quod est sacramentum tantum* (le rite extérieur) transit; permanet *autem et id quod est sacramentum et res, sc. character, et id quod est res tantum, sc. interior justificatio, sed* character *permanet* indelebiliter, *justificatio autem permanet, sed* amissibiliter (S. Thom., 3, q. 66, a. 1, ad 1). L'effet de ces trois sacrements, effet permanent et inhérent à l'âme, non seulement distinct de la grâce sanctifiante, mais indépendant et séparable de cette grâce, est fréquemment décrit comme une sorte de consécration ontologique de l'homme, qui entre ainsi dans un rapport nouveau et permanent avec Jésus-Christ et avec le culte chrétien.

c) Afin d'expliquer ce caractère, cette consécration, cette

---

1) Multæ sunt operationes Spiritus Sancti (I Cor., xii, 11)... Quum ergo sit aliud sacramentum, quod habere etiam Simon Magus potuit (Act., viii, 13); aliud operatio Spiritus, quæ in malis hominibus etiam fieri solet, sicut Saul habuit prophetiam; aliud operatio ejusdem Spiritus, quam nisi boni habere non possunt, sicut est finis præcepti caritas... quodlibet hæretici et schismatici accipiant, caritas... proprium donum est catholicæ unitatis et pacis (*De bapt. c. Don.*, l. 3, c. 16, n. 21). Ici, S. Augustin distingue évidemment trois choses: le rite sacramentel, puis deux effets des sacrements; l'un de ces effets (le caractère) peut se trouver même chez les méchants; l'autre (la grâce ou la charité) ne se rencontre que chez les bons.

marque invisible, on recourt souvent à des analogies empruntées au monde visible : c'est, par exemple, la circoncision corporelle, l'empreinte des monnaies, la marque imprimée sur les brebis ou, plus particulièrement, sur les soldats (à cette époque). La comparaison fournie par le *sigillum* ou *signaculum militare* obtenu par cautérisation est manifestement la meilleure : sur cette terre, en effet, l'Église combat ; elle doit persévérer dans la lutte pour conquérir la Jérusalem céleste. C'est ce qui a conduit S. Augustin à remplacer les expressions *signum*, *signaculum*, *sigillum*, employées jusqu'alors, par le mot *character* en ajoutant *dominicus*, regis, *imperatoris* pour désigner cette marque spirituelle : le terme a pris droit de cité dans le langage théologique. — *Nam si christiani baptismi sacramentum, quando unum atque idipsum est, etiam apud hæreticos* valet *et sufficit ad consecrationem, quamvis ad vitæ æternæ participationem non sufficiat; quæ consecratio reum quidem facit hæreticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina*, non iterum *similiter* consecrandum (S. Aug., *ad Bonif.*, ep. 98, n. 5). Lors même que l'âme de l'apostat a perdu la foi, elle ne perd point le sacrement de la foi (*sacramentum fidei*) qu'elle a reçu par le bain de la régénération (S. Aug., *De nupt. et concup.*, l. 1, c. 10, n. 11). *Puta te esse militarem; si characterem imperatoris tui* intus *habeas*, securus militas : *si* extra habeas, *non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam* pro desertore punieris... *Quod accepisti, approbo; quod foris accepisti* (extra Ecclesiam), *improbo. Tene ergo quod accepisti; non mutatur, sed agnoscitur : character est Regis mei, non ero sacrilegus; corrige desertorem, non immuto characterem* (S. Aug., *In Joann.*, tr. 6, n. 15-16). Nous ne renouvelons pas le baptême aux hérétiques. Pourquoi? Parce qu'ils ont déjà le baptême. Ils ont le baptême, comme le déserteur a le *signaculum militare* : il est pour eux, non un moyen d'obtenir la couronne, mais une cause de condamnation. Si le déserteur se corrige et reprend son service, on ne songe point à changer ou à renouveler le *signaculum* (S. Aug., *De symbolo*, l. 1, c. 8). — *An forte minus* hærent *sacramenta christiana, quam corporalis hæc nota* (militum), *quum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur* (S. Aug., *c. epist. Parm.*, l. 2, n. 29) ? — *Utrumque enim sacramentum est (baptismus et ordinatio); et quadam consecratione utrumque homini datur : illud, quum baptizatur; istud, quum ordinatur : ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam præpositi, pro bono pacis*

correcto schismatis errore suscepti sunt... non sunt rursum ordinati: sed sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra (S. AUG., *c. epist. Parm.*, l. 2, c. 13, n. 28) (1).

4. — Il va sans dire que les expressions dont les autres Pères de l'Église se servent à ce sujet sont en parfaite conformité avec la doctrine de l'Église si fréquemment et si clairement développée par S. Augustin. Il faut, du reste, reconnaître un certain progrès en ceci, que le victorieux adversaire du Donatisme est amené, par les nécessités de la polémique, à distinguer plus nettement qu'on ne le faisait auparavant les deux effets distincts des trois sacrements en question : le caractère et la grâce. Les Pères de l'époque antérieure considèrent le plus souvent, ou du moins fréquemment, le caractère sacramentel, en tant qu'il est, par la volonté divine, lié à la grâce et même au salut éternel. Toutefois, lorsqu'ils traitent de ces deux sacrements — le Baptême et la Confirmation — qui sont si étroitement unis, ils ne parlent pas seulement des différents effets de la grâce, mais ils constatent comme un effet spécial un certain signe ou sceau dont ils indiquent la dignité, le but et la nature. — Les Catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem († 386), renferment des textes décisifs, relativement au caractère imprimé par le Baptême et par la Confirmation. Le Saint Esprit imprime un sceau (σφραγίζει) sur l'âme du baptisé ; il lui donne un signe céleste et divin (σφραγῖδα ἐπουράνιον καὶ θείαν) qui fait trembler les démons : le Baptême est un sceau sacré et infrangible (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος), un sceau de l'Esprit Saint qui subsistera pour toute l'éternité (σφραγὶς ἀνεξάλειπτος εἰς τοὺς αἰῶνας) ; du sceau imprimé par l'eau (ἡ διὰ ὕδατος σφραγίς), ou du caractère baptismal il faut distinguer le caractère de la Confirmation qui est le sceau de la société du Saint Esprit (ἡ σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος) dont les baptisés deviennent participants par l'onction du saint chrême. (CYRIL. HIER., *Procat.*, c. 16, 17. *Catech.*, 3, c. 3, 4 ; 17, c. 35 ; 18, c. 33).

Pour stimuler les négligents à recevoir le Baptême, S. Basile montre les dangers auxquels s'expose celui qui n'est pas marqué (ἀσφράγιστος) du sceau indestructible (σφραγὶς ἀνεπιχείρητος). « Personne ne saura si tu es avec nous ou avec nos adversaires, si tu ne prouves, par les signes mystérieux, que tu fais partie

---

(1) Ovis es de grege Domini mei, cum *signo* errasti : ideo quæro magis, quia *ipsum signum* habes... Nescis quia *desertor de charactere damnatur, de quo militans honoratur* ? Ideo te quæro, ut *non pereas cum signo*... Hoc enim *signum salutis* extra (Ecclesiam catholicam) *tibi inesse potest, prodesse non potest* (*Ad pleb. Cæsar. serm.*, n. 4).

de la famille chrétienne (οἰκειότης) et si tu n'as pas été marqué par la lumière de la face du Seigneur. Comment l'Ange te défendra-t-il, comment te délivrera-t-il de tes ennemis, s'il n'aperçoit point en toi le sceau ? Comment peux-tu dire : « j'appartiens à Dieu », si tu ne portes en toi-même les signes auxquels on distingue les siens (γνωρίσματα) ? Les voleurs dérobent facilement un trésor non scellé, ou une brebis non marquée » (S. Basil., *Orat.*, 12). — Le caractère du Baptême est un signe de puissance, et un moyen de préserver la grâce (Greg. Naz., *Orat.* 40, c. 4). — « Aux soldats on imprime une marque, aux fidèles on donne la marque de l'Esprit Saint — et si tu désertes, tu n'en seras pas moins reconnu de tous » (Chrysost., *in II ad Cor.*, Rom. 3, n. 7). — « Nous sommes marqués (*signamur*) de l'Esprit Saint, afin que nous puissions garder sa splendeur, sa ressemblance et sa grâce (*ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus*), ce qui est assurément un sceau spirituel *(spiritale signaculum)*. Bien qu'en apparence et visiblement *(specie)* ce soit notre corps qui est marqué, en réalité cependant c'est notre cœur *(veritate tamen in corde signamur)*, afin que l'Esprit Saint imprim en nouse l'image céleste » *(ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis cœlestis effigiem* — (S. Amb., *De Spir. Sanc.*, l. 1, c. 6, n. 79). — Il n'est pas rare que le Baptême et la Confirmation soient appelés un « sceau » (σφραγίς, sigillum), en tant que ces sacrements produisent infailliblement un caractère intérieur et qu'ils continuent de subsister dans ce caractère. L'effet et la cause sont, ici, inséparablement unis, à ce point qu'ils prennent le même nom.

5. — Lorsque nous savons par la Tradition et par l'enseignement certain de la foi que plusieurs sacrements impriment à l'âme un caractère, nous pouvons retrouver, dans l'Écriture Sainte, certaines traces ou indications de ce dogme. Il est évident que les Apôtres ont prêché ce que la révélation enseigne relativement au caractère sacramentel. Lors donc que, dans les Épîtres des Apôtres, il est question de « marquer d'un signe » de « sceller » *(signatio* — par certains sacrements*)*, il y a lieu de croire qu'il s'agit aussi du caractère sacramentel qui, en raison même de ces textes de l'Écriture, est désigné de préférence comme un « signe » ou un « sceau » dans le langage de l'époque patristique. — Par opposition au caractère imprimé dans la chair par la circoncision de l'Ancien Testament, les fidèles sont maintenant « marqués » ou « scellés » *(signati)* par l'Esprit Saint, et « pour le jour de la rédemption » à la fin des temps (Ephes., I, 13 ; IV, 30). Dieu n'a pas seulement oint et affermi les ouvriers apostoliques ; il les a marqués de son sceau *(et signavit,*

καὶ σφραγισάμενος) et, pour arrhes, il leur a donné l'Esprit Saint dans leur cœur (II Cor., I, 21, 22) (1). L'expression « *signavit* » (Dieu a imprimé son sceau) indique clairement *(non obscure)* le caractère qui a la propriété de sceller et de marquer *(signare et notare* — C. R., p. 2, c. 1, q. 18, n. 4). — L'action de sceller, dont il est parlé dans les trois textes précédents, ne doit point, toutefois, s'entendre exclusivement de l'impression d'un caractère sacramentel : ce caractère sacramentel est simplement indiqué par concomitance. En effet, Dieu a marqué de son sceau les fidèles et les ouvriers apostoliques en tant que, par la communication de l'Esprit Saint et de ses dons, il a attesté, comme par l'apposition d'un sceau, que fidèles ou ouvriers apostoliques lui appartiennent — d'une manière différente, cependant, la vocation d'un simple fidèle n'étant point celle d'un apôtre ; et à cette diversité dans la vocation, doivent correspondre des dons différents.

6. — Qu'un caractère sacramentel soit imprimé dans l'âme, il n'y a là, en soi, aucune nécessité : la libre disposition de Dieu en est seule la cause. Mais la sagesse, la parfaite convenance de cette disposition se reconnaît aisément si l'on considère le rôle et l'efficacité des sacrements et du caractère sacramentel. Nos sacrements ont pour but de perfectionner l'homme, de lui assurer tous les secours, dans l'ordre surnaturel — en vue de la gloire éternelle, et en vue de la position, de la vocation de chacun dans l'Église ici-bas. Or, tandis que, par la grâce, tous les sacrements marquent et « signent » les fidèles pour la vie dans la bienheureuse éternité, il en est, parmi eux, quelques-uns qui, imprimant en l'âme un signe, un sceau spécial, disposent les fidèles et les rendent aptes à prendre part au culte public de l'Église d'une manière en rapport avec la dignité et avec le pouvoir conférés par ces sacrements (2). *Homo*

(1) Apostolus dicit (II Cor. 1, 21) : « Qui unxit nos Deus (est), qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris ». Sed nihil aliud importat character quam quamdam *signationem*. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat (S. THOM., 3, q. 63, a. 1). — D'après le contexte, ces paroles de l'Apôtre s'appliquent seulement aux ouvriers apostoliques ; et ce « sceau » doit s'entendre d'abord et surtout des dons qu'ils ont manifestement reçus par les « charismes » de l'Esprit Saint : ils sont, par là, authentiquement reconnus comme les serviteurs de Dieu. Cfr. JOANN., VI, 17 : « Dieu le Père a imprimé son sceau en lui » (le Fils de l'homme — *signavit*, ἐσφράγισεν), c'est-à-dire il lui a donné, par les miracles, un témoignage authentique. — Cfr. CORNELY, in II Cor., I, 21).

(2) Character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad vitam æternam vel in ordine ad *cultum præsentis*

fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriæ et ad hoc insignitur signaculo gratiæ (Ezech., ix, 4. Apoc., vii, 3). — *Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quæ pertinent ad cultum Dei et ad hoc proprie deputatur* character sacramentalis (S. Thom., 3, q. 63, a. 3). — Les sacrements imparfaits de l'Ancien Testament ne pouvaient purifier l'âme ni la sanctifier ; ils ne produisaient que des effets extérieurs et légaux (1) ; mais il convenait excellemment à la perfection de l'Alliance nouvelle et des sacrements du Nouveau Testament qu'ils puissent non seulement communiquer la grâce sanctifiante, mais encore imprimer à l'âme un caractère spirituel. — « Les Israélites étaient marqués d'un signe, mais par la circoncision, par un signe extérieur, comme les troupeaux et les animaux sans raison. Nous sommes marqués d'un signe, nous aussi, mais par l'Esprit Saint, comme les fils de Dieu » (Chrysost., *Homil.* ii in Ephes. i, 13). *In sacramentis V. L. erat tantum configuratio exterius in carne, quia erant sacramenta populi carnalis* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 4).

Les hommes ne peuvent désigner leurs semblables pour une fonction ou une charge que par un simple mandat ou, tout au plus, par quelques distinctions tout extérieures ; il appartient à la toute-puissance et à la bonté de Dieu d'appeler les fidèles aux saintes fonctions du culte et de les y disposer intérieurement et d'une façon permanente en leur communiquant les dons gratuits. *Credibile est, quum Deus aliquem deputat et consecrat ad sacramenta vel danda vel recipienda vel ad alia ministeria, quod id non faciat per simplicem deputationem, ut homines facere solent, sed infundendo certas qualitates, quibus illi fiant apti et idonei ad talia officia vel ministeria — et eas qualitates vocamus* characteres (Bellarm., l. 2, c. 22).

7. — Trois sacrements seulement, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, impriment un caractère : c'est ce que nous affir-

---

Ecclesiæ, quorum primum fit per caritatem et gratiam, secundum autem fit per *characterem* sacramentalem. — Unde et character bestiæ (Apoc., xiii) intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad pœnam æternam vel professio illiciti cultus (S. Thom., 3, q. 63, a. 3, ad 3).

(1) Sacramenta V. L. non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem effectum spiritualem operandum et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi *corporalis* circumcisio, quam Apostolus (Rom. iv) signaculum nominat (S. Thom., 3, q. 63, a. 1, ad 3). — Duns Scot est le seul qui reconnaît à la circoncision un caractère — d'ailleurs imparfait.

ment et la Tradition constante et l'enseignement formel de l'Église; mais on peut aussi, dans une certaine mesure, en trouver la preuve dans la nature et le but même de chacun de ces sacrements (1). *Inter sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile: unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt* (Decret. pro Arm.) Dans l'économie actuelle du salut, impossibilité absolue d'être réitéré et propriété d'imprimer un caractère sont en réalité une seule et même chose dans le sacrement. *Character est signum indelebile: ergo omne illud et solum est impressivum characteris, quod non iteratur circa subjectum; sed tantum tria sunt sacramenta non iterabilia, ut baptismus, confirmatio et ordo: ergo tantum illa tria imprimunt characterem* (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 4). Que certains sacrements impriment un caractère, ce n'est pas d'ailleurs une vérité qui se déduise uniquement du fait que ces trois sacrements ne peuvent être réitérés, parce que cette impossibilité a sa raison dans une simple disposition établie par Dieu: en réalité, cette conclusion est légitime, elle est justifiée si l'on considère cette non réitération non pas seulement en elle-même et d'une façon abstraite, mais pratiquement, telle qu'elle est contenue dans la tradition apostolique. D'après cette tradition les trois sacrements dont il s'agit n'ont jamais été réitérés, en raison de leur efficacité spéciale, parce que — une fois reçus — ils persévèrent à jamais dans l'âme, ou, ce qui revient au même, parce qu'ils donnent à celui qui les reçoit une consécration ineffaçable et lui con-

---

(1) Conveniens fuit, ut sacramenta illa per quæ homo constituitur in certo aliquo statu de se constanti et perpetuo, imprimant characterem, quo homo consignetur et deputetur ad illum statum. Per sola autem tria sacramenta homo constituitur in aliquo novo statu de se perpetuo et ad illum deputatur. Nam homo per *baptismum* constituitur in statu christiani et adscribitur in familiam Christi, fit membrum Ecclesiæ et capax aliorum sacramentorum atque aliorum Ecclesiæ bonorum. — Per *confirmationem* constituitur in statu militum Christi ad pugnandum ex officio contra hostes fidei. — Per *ordinem* constituitur in statu ministrorum Christi et potestatem accipit applicandi ejus merita. — Cetera vero sacramenta hominem non constituunt in novo statu de se perpetuo. Nam eucharistia solum nutrit spiritualiter: pœnitentia solum sanat et ad vitam spiritualem revocat; extrema unctio solum tollit peccatorum reliquias et corroborat in extremo certamine; matrimonium denique auxilia tribuit ad matrimonii onera patienter ferenda et ejus obligationes observandas nec constituit in statu de se perpetuo: nam mortuo uno conjuge, manet alter ad alium statum liber (ANTOINE, *Tr. de sacr.*, c. 3, a. 5. — Cfr. BELLARM., l. 2, c. 19. — ESPARZA, l. 10, q. 31).

fèrent le pouvoir et l'obligation de remplir, toute sa vie, certains actes religieux (1). La raison propre et intrinsèque, pour laquelle ces trois sacrements ne peuvent être réitérés, est donc qu'ils impriment un caractère indélébile, absolument immuable. — Ce caractère, qui demeure ineffaçable, ne se retrouve point dans les quatre autres sacrements. S. Augustin oppose, par exemple, le sacrement de la Pénitence (*manuum impositio*), qui peut être réitéré, au Baptême qu'on ne reçoit qu'une seule fois : *Manuum autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid enim est aliud nisi oratio* (formule de l'absolution) super *hominem* ? (S. Aug., *De bapt.*, l. 3, c. 16, n. 24).

§ 17. — Nature et rôle du caractère sacramentel.

1. — Le caractère sacramentel est, dans sa nature intime, une chose fort mystérieuse — qui échappe, plus encore que la grâce sanctifiante, à la connaissance de l'homme (2). — Conformément à l'étymologie de ce mot gréco-latin (3), nous entendons ici par caractère « un certain signe spirituel et ineffaçable,

---

(1) Quoniam inter sacramenta quædam sunt, quæ tantum introducta sunt propter *remedia morborum*, quædam etiam non solum ad hoc, sed ad statuendum, discernendum et ordinandum in Ecclesia *hierarchicos gradus*, et *morbi* possunt variari, expelli et iterum introduci, *gradus* autem Ecclesiæ debent esse firmi, solidi et inconcussi : hinc est quod sacramenta, quæ respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes ac per hoc et iterabiles ratione novæ causæ. Sacramenta vero illa, quæ respiciunt *gradus hierarchicos* et status fidei determinatos, necesse est quod præter effectus remediantes *aliquos effectus* tribuant *permanentes* ad graduum et statuum Ecclesiæ distinctionem fixum et stabilem. Et quoniam hoc non potest fieri per data naturalia vel per dona gratuita gratum facientia, necesse est quod fiat per aliqua *signa* substantiæ incorruptibili, sc. animæ incorruptibili a principio incorruptibili secundum conformitatem ad incorruptibile indelebiliter et gratis impressa, quæ *characteres* appellantur, qui quoniam nunquam delentur, ideo nec iterari possunt nec illa sacramenta, in quibus hujusmodi characteres imprimuntur (S. Bonav., *Brevil.*, VI, 6).

(2). Post quæstionem *an est*, succedit quæstio *quid sit* character, et non minor occurrit in hujus resolutione theologorum *varietas*, quam fuerit circa illud primum catholicorum *concordia*. Immo tam spissa est sententiarum seges, tanta opinionum farrago, ut vel sola illarum recensio fastidium possit afferre (Salmant., disp. 5, dub. 2).

(3) Le mot grec χαρακτήρ, de χαράσσειν (aiguiser, inciser, marquer) désigne d'abord un instrument pour creuser ou cautériser, pour imprimer une marque; et, par suite, la marque elle-même gravée, l'empreinte. — Character est ferrum caloratum, quo notæ pecudibus inuruntur (Isid., *Etymol.*, l. 20, c. 16, n. 7).

qui est imprimé dans l'âme » (*signum quoddam spirituale et indelebile, in anima impressum* — TRID.). Pour indiquer que cette expression empruntée au domaine des choses sensibles qui, seules, peuvent constituer pour l'homme des « signes » au sens propre et originel du mot, est employée par métaphore ou par analogie dans l'ordre spirituel, nous disons que le caractère sacramentel est « une sorte de signe », un « certain signe » (*signum* quoddam). *Character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui vel distinguit ab alio, etiamsi* non sit sensibile, *sicut Christus dicitur figura vel character paternæ substantiæ* (HEBR., I, 3 — S. THOM., 3, q. 63, a. 1, ad 2).

2. — Tout d'abord il faut écarter comme fausse et insoutenable l'opinion qui voudrait ne voir dans le caractère sacramentel qu'une relation morale (*relatio rationis*), ou une dénomination purement extrinsèque (*denominatio extrinseca*) (1), telle qu'elle existe par le fait de l'administration de tous les sacrements ou de la réception de chacun d'eux ; elle consiste en ceci qu'il reste toujours vrai que tel homme a été baptisé et que, par le baptême, il a été extérieurement, et extérieurement seulement, appelé et rendu apte à certains actes religieux. Il est, au contraire, hors de doute qu'à la différence d'un être purement moral ou d'un être de raison (*ens morale, ens rationis*), le caractère est quelque chose d'objectivement réel (*ens reale*). D'après l'enseignement de l'Église, le caractère, qui est imprimé dans l'âme (*imprimitur, infigitur*) et qui demeure ineffaçable, est une véritable réalité, tout aussi incontestablement que la grâce et la charité répandue dans l'âme par l'Esprit Saint (*diffunditur*) et y demeurant d'une façon permanente (*inhæret*). (Cfr. TRID., sess. 6, can. 11). — Mais, évidemment, le caractère ne peut être une substance ; c'est un accident réel ou physique, une manière d'être distincte de l'âme, manière d'être extra-essentielle qui appartient au monde spirituel et en même temps à l'ordre surnaturel. Cette manière d'être accidentelle peut se ramener, du moins par réduction (*reductive*), à la catégorie de la « qualité » (2) *Character non est proprie in genere vel specie*,

(1) Character non est aliqua natura absoluta, sed est *sola relatio rationis*, per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones (DURAND., IV, dist. 4, q. 1). — Thomas de Strasbourg († 1357), parlant de cette opinion d'après laquelle le caractère n'est point une entité réelle, déclarait déjà que « *a nullo catholico videtur esse tenenda* ».

(2) Character dicit aliquam assimilationem et configurationem ad Christum : sed *assimilatio* fundatur super *qualitatem* : ergo si de novo fit similis Deo et non fit mutatio ex parte alterius extremi (Dieu) secundum quali-

sed reducitur ad secundam speciem qualitatis (S. Thom., 3, q. 63, a. 2). Dès lors, il faudrait considérer le caractère sacramentel en général comme une forme ou une perfection ontologique qui communique à l'âme une certaine empreinte spirituelle, une propriété surnaturelle. *Character est absoluta aliqua et quidem spiritualis ac supernaturalis qualitas* (Tanner, disp. 3, q. 3, dub. 7, n. 180). — Nombre de théologiens regardent cette qualité ontologique comme une « puissance », comme une faculté d'agir ou de recevoir ; d'autres y voient une « habitude », au sens plus ou moins rigoureux du mot. *Relinquitur quod character sit potentia* (S. Thom., 3, q. 63, a. 2). — *Character est habitus large sumptus, sc. quædam qualitas spiritualis, animam non omnino perficiens* (comme la grâce la perfectionne), *sed disponens ad ulteriorem perfectionem* (par la grâce — S. Bonav., IV, dist. 6, p. 1, q. 1). — D'après l'idée qu'on se forme de la nature intrinsèque du caractère, on lui assigne tel ou tel siège. Les anciens Scolastiques font toujours des puissances de l'âme le sujet prochain ou immédiat (*subjectum*) du caractère — l'intellect pratique (S. Thomas), la volonté seule (Scot), tout à la fois l'intellect et la volonté (S. Bonav.). Mais beaucoup de théologiens postérieurs au Concile de Trente estiment que le caractère affecte immédiatement la substance ou l'essence de l'âme.

Afin de mieux saisir la nature particulière du caractère sacramentel, il faut considérer et les relations dont il est le fondement, et les effets qu'il produit. Au point de vue pratique, il est bien plus important et beaucoup plus nécessaire (1) de connaître ces relations et ces effets, que de chercher à pénétrer la nature intime du signe sacramentel : aussi les Pères et l'Église sont-ils plus explicites à ce sujet.

3. — Déjà durant l'âge d'or de la Scolastique du moyen âge, on s'accordait à ramener à quatre chefs principaux, les utilités du caractère sacramentel. *Quæritur de charactere quantum ad utilitatem, ad quid videlicet character sit utilis. Et quum sit signum sacramentale, dicitur quod est ad* signandum *nec tantum ad hoc, sed etiam ad* disponendum *; est etiam ad* assimilandum

---

tatem, videtur quod necesse sit dare *animæ aliquam qualitatem* (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 1, q. 1).

(1) Ponitur character 1. ut fideles et qui Christi membra facta sunt, ab aliis distinguantur ; 2. ut inter se conformes sint ; 3. ut configurentur Christo, cujus servitio deputati sunt ; 4. ut ratione ipsius peculiarius auxilium Dei hominibus communicetur. Ut enim imperator novo modo favet iis, qui sui sunt, ita Deus etiam peculiariter juvat suos charactere insignitos (Tolet, *in S. Theol.*, 3, q. 63, a. 1).

et distinguendum (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2). — *Secundum communem doctorum theologiæ opinionem character significat, disponit, distinguit, assimilat* (RICHARD. A MED., IV, dist. 5, a. 2, q. 1). — Le caractère sacramentel signifie, assimile, distingue et dispose. Ces quatre sortes d'effets nous donnent en même temps les diverses relations dont le caractère sacramentel est le fondement. Ajoutons que ces effets ne sont pas toujours nettement et rigoureusement distincts l'un de l'autre, mais que, bien souvent, ils s'entremêlent, se supposent et se complètent mutuellement (1).

4. — Dès les temps apostoliques, le caractère sacramentel est représenté, dans le langage de l'Église, comme un signe (*signum*) et, plus particulièrement, comme un sceau (*sigillum, signaculum*, σφραγίς). Mais parce qu'il est, de sa nature, une réalité ou une propriété purement spirituelle, il ne peut être qu'un signe invisible, que les sens ne sauraient percevoir ; et, dès lors, en lui-même, il n'est visible et reconnaissable que pour Dieu et les anges (et les bienheureux). Il faut, cependant, qu'il constitue un signe pour les hommes — pour celui qui reçoit le sacrement comme pour les autres. Comment la chose sera-t-elle possible, puisque ce signe ne tombe point sous les sens (*quum sensibus se non offerat* — S. BONAV.) ? La réponse unanime des Scolastiques est que ce caractère spirituel ou invisible ne peut devenir reconnaissable pour nous et, par conséquent, constituer un signe, qu'autant qu'il est imprimé par le rite sacramentel extérieur, et de telle sorte qu'à la différence de la grâce sacramentelle, il soit toujours absolument et indissolublement uni à ce rite validement accompli. *Character non est sacramentum* (signe), *nisi quia* annexum *est* sensibili *vel* visibili *exteriori* (S. BONAV., IV, dist. 2, p. 2. dub. 2). — *Character signum est* nobis *non* per se, *sed ratione* conjunctionis cum elemento (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 2, q. 2). — *Character animæ impressus habet rationem* signi, *in quantum per* sensibile *sacramentum imprimitur ; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili*

(1) Character est *signaculum sacramentale* a Deo impressum. Quia signaculum sacramentale, ideo gratiam *significat* et non tantum significat ; immo aliquo modo præparat quia usus sacramentorum non tantum est in significando. Et quia gratiam significat et ad gratiam *disponit*, ideo habet aliquam similitudinem cum gratia, quæ est similitudo Dei ; ideo aliquo modo *configurat* Deo. Et quia omnes configurat uni, assimilat etiam gregem Domini inter se et per hoc *distinguit* ab his qui non sunt de grege vel etiam distinctionem facit in eodem grege secundum aliam et aliam rationem assimilandi (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2).

(S. Thom., 3, q. 63, a. 1, ad 2). Ce n'est point la grâce, c'est le caractère seul qui est si particulièrement et si certainement attaché à l'accomplissement du rite sacramentel, qu'il peut devenir pour nous un signe. La grâce, en effet, s'obtient aussi en dehors des sacrements ; le caractère est exclusivement imprimé par l'acte sacramentel. *Character est* signum interius distinctivum. *Quia* signare *non convenit ei nisi ratione signi visibilis*, *ideo* solum in sacramentis, *non in virtutibus imprimitur* (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 1, a. 4). — Ainsi, le sacrement validement administré imprime toujours et infailliblement le caractère, tandis que souvent il ne produit pas la grâce, à cause des dispositions défectueuses de celui qui reçoit le sacrement. De l'administration visible et sensible du sacrement on peut donc conclure, avec une certitude morale, à l'existence du caractère invisible. Dieu a sagement disposé que le caractère serait imprimé par un moyen sensible et facilement reconnaissable, parce que l'Église doit savoir quels sont ceux qui appartiennent à sa communauté visible et qu'elle peut ou doit admettre aux diverses fonctions hiérarchiques (1). Ce signe spirituel n'est donc nullement superflu, puisqu'il a un but et relativement à celui qui le reçoit et relativement aux autres hommes, et enfin relativement à Dieu (2).

Il est impossible de bien comprendre la nature et le but du caractère sacramentel, si l'on ne veut y voir qu'un signe purement arbitraire (3). Analogue au rite extérieur, auquel il est si intimement uni et dont il maintient pour ainsi dire l'efficacité (*character cum exteriori signo facit unum sacramentum* — S. Bonav.), le caractère possède aussi sa vertu propre de « désigner » et non pas exclusivement en vertu de l'ordination divine ; mais en lui-même, en raison de sa nature il est apte à repré-

(1) Actiones spirituales, ad quas character ordinat, intra Ecclesiam tantum exercentur et ideo pro nihilo potestas ad illas actiones alicui daretur, nisi *tali* modo *innotesceret* illis, qui sunt de Ecclesia, ut eum ad tales actiones admittant. Per gratiam autem et virtutes non posset innotescere, quia ignotæ sunt, et ideo oportet quod imprimatur character per signa visibilia sacramentorum (S. Thom., IV, dist. 4, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 1).

(2) Istud distinctionis signum est et propter *ipsum hominem* qui suscipit, qui eo accipit distinctum posse ab aliis, et propter *alios homines*, qui eum admittunt ad spirituales actiones ex consignatione sacramentali exteriori interiorem perpendentes, et quoad *Deum*, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam præbet (S. Thom., IV, dist. 4, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2).

(3) Cfr. Lugo, disp. 6, sect. 3, n. 37-41. — Salmant., disp. 5, dub. 1, n. 73.

senter et à figurer les choses désignées (1). Sans doute, le caractère est un signe aux sens multiples et s'il ne présente point, sous tous les aspects, cette analogie naturelle, il doit l'offrir du moins relativement à la chose principale ou par rapport aux relations principales établies par le caractère : en tant, par exemple, qu'il assimile (*configurat*) celui qui le reçoit au Pontife Souverain, à l'Homme-Dieu, à Jésus-Christ (2).

Entre les diverses choses que le caractère désigne, il indique tout d'abord, en règle générale, la grâce que le sacrement produit infailliblement si l'on suppose les dispositions requises. En tant que le caractère est, d'une part, l'effet (*res*) du rite sacramentel extérieur et, d'autre part, le signe (*sacramentum*) de la grâce sacramentelle, il constitue pour ainsi dire un chaînon intermédiaire, un trait d'union dans le merveilleux organisme du sacrement. *Character sacramentalis est* res *respectu sacramenti exterioris et est* sacramentum *respectu ultimi effectus* (la grâce). *Secundum rationem sacramenti, est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur* (S. THOM., q. 63, a. 3, ad 2).

Quelques théologiens veulent voir dans le caractère, considéré intrinsèquement, une sorte de puissance spirituelle (*potestas spiritualis*) au sens physique ; mais un grand nombre d'auteurs estiment avec raison que le caractère n'est qu'un signe réel et un « sceau » physique du pouvoir spirituel communiqué par le sacrement, et que cette puissance doit être regardée comme une puissance morale (3). *Character est quasi bulla aurea seu sigillum divinum, quo Deus testificatur et profitetur potestatem et jus, quod homo per sacramentum acquisivit* (LUGO, disp. 4, sect. 3, n. 46). En cette vie, du moins, ce pouvoir moral, correspondant au caractère, lui est inséparablement

---

(1) Character signum est *voluntarium, sicut elementum significat ex institutione*, nec est tamen diversum apud diversos, quia instituitur auctoritate magistri universalis (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2). — La comparaison faite par le Docteur Séraphique montre qu'il ne veut point que l'on considère le caractère comme un signe purement arbitraire.

(2) Licet in charactere sacramentali reperiantur aliqui respectus rationis ad aliquos terminos, cum quibus non habet nexum ex natura rei, sed solum ab extrinseca Christi dispositione : nihilominus quod per modum participationis physicæ sacerdotii Christi homines ipsi consignet et ipsum Christum repræsentet, habet ab intrinseco atque ex suapte natura (SALMANT, disp. 5, dub. 4, n. 74).

(3) Non est character intrinsece potestas seu potentia, licet ei in hac vita conjuncta sit quædam potestas moralis ex ipsa divina ordinatione sive ad ipsa sacramenta administranda sive ad ea recipienda (TANNER, disp. 3, q. 3, dub. 7, n. 187. — Cfr. SYLVIUS, 3, q. 63, a. 2).

uni. L'homme qui a reçu ce caractère est, ici-bas, irrévocablement rendu apte à exercer certains actes spirituels.

Comme avec ce pouvoir et avec ce droit d'exercer une autorité spirituelle on reçoit en même temps l'obligation d'en faire usage, c'est-à-dire l'obligation de faire certains actes du culte, ces devoirs qui correspondent à la puissance et à la grâce sacramentelles sont également signifiés par le caractère.

5. — L'effet originel et, en même temps, le plus important du caractère est celui que nous indique déjà l'étymologie du mot lui-même (χαρακτήρ — *figura* i. e. *imago impressa*), nous voulons dire une certaine assimilation (*configuratio, assimilatio*) avec Jésus-Christ et avec Dieu (1). *Actus characteris, a quo nomen accepit et* principalis *est* configurare (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 3). — Le caractère est donc, de sa nature, une qualité spirituelle et surnaturelle, une perfection de l'âme ; et, comme tel, il assimile l'âme à celui qui imprime ce caractère — à la Sainte Trinité et, particulièrement, à Notre Seigneur Jésus-Christ (2).

a) Et d'abord, comme toute autre perfection finie et créée, le caractère est un écoulement et une certaine imitation de l'infinie perfection de Dieu (3). Mais, dans cette ressemblance avec Dieu, il y a bien des degrés. Celle que le caractère suppose et qu'il produit est surnaturelle, sans doute ; mais elle tient le milieu entre la ressemblance naturelle de l'âme avec Dieu par les dons de la nature, et la ressemblance surnaturelle par la grâce sanctifiante. *Character dicit quamdam* configurationem *animæ ad beatam Trinitatem*, mediam *inter configurationem animæ quantum ad* naturam *et configurationem ejusdem quantum ad* gratiam *gratum facientem* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 3). L'Église considère le caractère sacramentel comme le « sceau

(1) In quantum character est signum *configurativum*, importat relationem ad ea, quibus assimilat (S. Thom., iv, dist. 4, q. 1, a. 1).

(2) Quæritur, cui character assimilet? et constat quod si alicui, quod *ei a quo* imprimitur : ergo assimilat *Deo* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 2).

(3) C'est ce que nous enseigne la définition traditionnelle de l'École (*definitio magistralis*) s'appuyant sur la doctrine des anciens Scolastiques, d'après laquelle le caractère n'affecte pas immédiatement la substance de l'âme, mais ses puissances ou facultés en tant que ces puissances (surtout dans leurs manifestations) sont une image de la sainte Trinité. *Character est distinctio* (un signe distinctif) *a charactere æterno* (la seconde Personne divine et, respectivement la sainte Trinité) *impressa animæ rationali secundum imaginem* (puissances de l'âme raisonnable), *consignans trinitatem creatam* (la substance de l'âme et ses puissances) *Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non consignatis secundum statum fidei*. Cfr. S. Thom., iv, dist. 4, q. 1, a. 2, sol. 2.

de la sainte Trinité », lorsque, dans le rite des funérailles, elle invoque ce titre pour implorer la miséricorde du juge divin en faveur du fidèle défunt (*insignitum signaculo sanctæ Trinitatis* — RIT. ROM.).— Il y a comme trois degrés dans la manière dont nous sommes « marqués de cette lumière de la face divine » dont la communication rend l'âme semblable à Dieu et dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. *Secundum rem character est quædam qualitas animam non omnino perficiens, sed disponens ad ulteriorem perfectionem, sc. gratiæ. Unde potest esse quod sit* quoddam lumen spirituale *semiplenum et quidam calor gratis datus et illud lumen dicitur* signaculum *animæ vel* signari *in anima secundum illud :* « Signatum *est super nos* lumen *vultus tui, Domine* » (Ps. IV, 7) ; *signatum, inquam, per* naturam, *sed specialius per* sacramenta *divina* (par le caractère sacramentel), *specialissime per* dona *Spiritus sancti* gratuita (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 1). — Et ailleurs le Docteur séraphique explique plus en détail ces trois degrés de la ressemblance surnaturelle de l'homme avec Dieu, par le caractère, par la grâce et par la gloire. *Assimilatio creaturæ ad Deum vel est* perfecta *vel* sufficiens *vel ad sufficientem* disponens. — *Prima est in* gloria *et hæc non compatitur dissimilitudinem aliquam nec culpæ nec miseriæ : secunda* in gratia *et hæc compatitur dissimilitudinem miseriæ sed non culpæ ; tertia in* charactere, *et hæc compatitur utramque, quia solum est gratiæ gratis datæ et multum longinqua* (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2).

b) Ici, toutefois, nous considérons surtout l'assimilation ou ressemblance que le caractère sacramentel établit entre celui qui le reçoit et l'Homme Dieu (1), envisagé comme l'auteur du culte et l'éternel grand-prêtre du véritable tabernacle (HEBR. VIII, 2). En tant que le caractère sacramentel vient de Jésus-Christ et qu'il assimile l'âme à Jésus-Christ comme grand-prêtre, il est et il se nomme, au sens propre du mot (*proprie*) et tout spécialement (*specialiter*), le caractère du Christ (2). *Cha-*

---

(1) Cui *principaliter* assimilat character? Dicendum quod appropriate ipsi Filio, qui character dicitur vel etiam, quia baptizati dicuntur induere Christum (GAL., III, 27), quia ipse est caput et dux exercitus (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 2).

(2) Aureolus (in IV, dist. 4) putat characterem esse signum naturale seu speciem quamdam ac similitudinem specialem Christi, quod videtur ostendere Apostolus (GAL., III, 27) dicens : « Omnes qui baptizati estis, Christum induistis », quod non potest intelligi de gratia quippe quæ non semper infunditur in baptismo : ergo intelligi debet de charactere, quia est similitudo quædam naturalis (une image par sa nature) animæ Christi, configurans nos illi, a quo est omnis potestas spiritualis, adeo

racter sacramentalis specialiter *est character* Christi, *cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam* quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ (S. Thom., 3, q. 63, a. 3). — Jésus-Christ possède le sacerdoce dans sa plénitude originelle ; il en est le principe ; les hommes participent à sa puissance et à sa dignité sacerdotales par les caractères sacramentels — non pas seulement à des degrés différents, mais encore d'une manière essentiellement diverse par les divers sacrements. Seul, le pouvoir du caractère de l'Ordre est le pouvoir sacerdotal au sens rigoureux du mot. *Secundum propriam rationem character est signum* configurativum *alicui* principali, *apud quem residet auctoritas ejus, ad quod aliquis deputatur, sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi, qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus,* characterem *accipiunt, quo* Christo configurantur *: unde proprie est character Christi* (S. Thom., 3, q. 63, a. 3, ad 2).

L'assimilation, la ressemblance avec Jésus-Christ est donc opérée, ici, par la possession d'un certain pouvoir spirituel et surnaturel (pouvoir sacerdotal), qui réside en Jésus-Christ comme dans sa source, et qui découle de Jésus-Christ, comme de sa source, en celui qui reçoit le sacrement — évidemment, ni la mesure ni la manière ne sont les mêmes. *Configuratio ista attenditur ad Deum secundum* participationem divinæ potestatis, *quæ non est neque per gratiam virtutum neque per naturam* (S. Thom., IV, dist. 4, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3).

La puissance surnaturelle, communiquée par le caractère ou avec le caractère, est donc un écoulement du souverain sacerdoce de Jésus-Christ : elle est donnée en vue d'exercer des actes spirituels, hiérarchiques, divins (*actus spirituales, actiones hierarchicæ, operationes divinæ* — S. Thom.). Pour en venir plus au détail, ces actes sont représentés comme des fonctions se rapportant au culte extérieur public de l'Église de Jésus-Christ — par conséquent, se rapportant au service de Dieu et à la collation de la grâce, à la glorification de Dieu et à la sanctification de l'homme. *Ad actus convenientes præsenti Ecclesiæ deputantur fideles Christi quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur* (S. Thom., 3, q. 63, a. 1, ad 1).

Puisque le pouvoir donné dans le caractère sacramentel et avec lui est, de sa nature, une force ou une vertu instrumen-

---

ut juxta variam participationem hujus potestatis varius sit character (Viva, p. 7, disp. 2, q. 6, n. 4).

tale (*quædam virtus instrumentalis* — S. Thom.), les actes faits en raison de ce pouvoir transmis et dépendant, doivent être regardés comme les actes d'un « ministre ». *Habere sacramenti characterem competit* ministris *Dei*: *minister autem habet se per modum instrumenti* (S. Thom., 3, q. 63, a. 2). — Ce pouvoir, dont le principe est dans le caractère, a pour conséquence que l'homme marqué de ce caractère et doté de ce pouvoir peut faire certains actes religieux, certaines fonctions saintes, en vertu d'une autorisation et d'une vocation spéciales de la part de Jésus-Christ ; en d'autres termes, il peut exercer de tels actes par office (*ex officio*), ce que ne peuvent point ceux qui n'ont reçu ni ce caractère sacramentel ni le pouvoir correspondant. — Il s'ensuit dès lors que, souvent, la validité même de ces actes du culte requiert la possession de ce caractère. Il en est ainsi dans tous les cas où la loi de Jésus-Christ exige, pour l'exercice valide de ces actes, un mandat spécial, exclusivement attaché au caractère sacramentel. Alors, le caractère confère et produit l'aptitude à accomplir « simplement » (*simpliciter*) ou « validement »(*valide*) certaines fonctions saintes. Par exemple, les fonctions les plus excellentes et les plus spéciales du sacerdoce ne peuvent être validement exercées que par celui qui a été ordonné ; les sacrements ne peuvent être reçus validement que par l'homme déjà baptisé.

La nature même et le but du caractère sacramentel montrent qu'il ne pouvait ni ne peut se trouver dans le Christ. Le caractère étant une simple participation à une puissance supérieure et un écoulement d'une autorité plus haute, suppose essentiellement une certaine imperfection : il ne confère qu'un pouvoir limité et dépendant (1). Or, Jésus-Christ, en vertu de l'union hypostatique avec la divinité et en raison de l'onction substantielle par la divinité, possède la suprême dignité sacerdotale et la plénitude originelle, indépendante, de tous les pouvoirs sacerdotaux (2) *In Christo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo* (S. Thom., 3, q. 63, a. 6).

---

(1) Aliquid est perfectionis in nobis, quod non esset Christi, sicut gratia adoptionis, et similiter est de charactere, qui poneret in eo potestatem spiritualem coarctatam et ab alio derivatam (S. Thom., iv, dist. 4, q. 1, a. 2, sol, 5, ad 2).

(2) Character sacramentalis est quædam *participatio sacerdotii Christi* in fidelibus ejus ut sc. sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas ejus comparatur ad characterem, sicut

6. — Le caractère sacramentel est, en outre, un signe « distinctif » (*signum a ceteris distinctivum*. Decr. pro Arm.), et en ce sens que non seulement il indique, mais qu'il produit, qu'il cause cette distinction (*non est signum tantum ut distinctionis* nota, *sed est distinctionem causans* — S. Thom.). Cet effet est une conséquence naturelle et nécessaire de la ressemblance ontologique que le caractère établit entre les fidèles et Jésus-Christ, et, respectivement, des divers degrés et des divers modes de cette assimilation, comme aussi des différentes formes de la puissance spirituelle conférée aux fidèles par rapport au culte (1). Ceux, en effet, qui ont reçu un des caractères sacramentels, doivent être « distingués » de tous les autres qui ne possèdent point ce caractère ni, par conséquent, l'assimilation à Jésus-Christ et la puissance spirituelle communiquée dans le caractère et avec le caractère.

En tant que le caractère sacramentel sert à établir cette distinction (*ad distinctionem* faciendam — S. Thom.), il est d'une importance extrême pour la constitution et l'organisation du corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Église ici-bas. L'unité et la stabilité de l'organisation sociale du royaume de Dieu fondé par Jésus-Christ ont leurs racines les plus profondes, leur point d'appui et de cohésion dans le caractère sacramentel, en tant que ce caractère établit et démontre l'union organique du chef et des membres, comme aussi des membres entre eux. Cette union organique est la condition du développement vital, de la conformation harmonique du corps mystique du Sauveur (Ephes., iv, 15-16).

Le mot hiérarchie (2) s'emploie souvent en un sens large pour désigner l'Église entière en la représentant comme le royaume de Dieu, royaume surnaturel, gouverné et ordonné dans la sainteté. En ce sens, l'on peut dire que le caractère sacramentel est le fondement des divers degrés hiérarchiques (*gradus hierarchici*) ou des différents « états » dans l'Église. Ces différents degrés ou états sont au nombre de trois dans le royaume de Dieu : ils correspondent aux trois fonctions du Christ — roi, docteur et prêtre — et leurs actes, dans leur ensemble, portent en eux-mêmes une empreinte, un sceau hiérarchique, c'est-à-dire sacré

---

id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem (S. Thom., 3, q. 63, a. 5).

(1) *Quia* per characterem Christo *configuramur* speciali quadam ratione, *inde* fit, ut isti *distinguantur* ab aliis, ut sacerdotes a laicis et laici confirmati a non confirmatis et baptizati a non baptizatis (Bellarm., l. 2, c. 19).

(2). Una hierarchia est unus principatus, i. e. una multitudo ordinata, uno modo sub principis gubernatione (S. Thom., 1, q. 108, a. 2).

ou sacerdotal, en tant qu'ils ont pour but la glorification du nom de Dieu et la sanctification de l'homme. L'alliance et l'union sacramentelle entre les fidèles et Jésus-Christ, comme chef et principe de la vie pour le corps mystique de l'Église, se fait donc de trois manières diverses et pour ainsi dire par trois degrés. — Par le caractère baptismal, l'homme devient simplement membre du corps mystique du Christ et de sa famille ; il est apte, il a droit à puiser aux sources sacramentelles de la grâce et du salut établies dans l'Église. Par le caractère de la Confirmation, le fidèle baptisé est « sacré » soldat et champion de la foi dont Jésus-Christ est « l'auteur et le consommateur ». Enfin, par le caractère de l'Ordre, l'ordinand devient, en un sens tout spécial, le serviteur de Jésus-Christ, le dispensateur autorisé des mystères divins dans le sanctuaire de l'éternel grand prêtre. Ainsi ces trois états, ces trois degrés dans l'Église sont et demeurent distincts par le caractère sacramentel, en tant que ce caractère établit les fidèles dans un rapport différent avec Jésus-Christ ; et, par suite, relativement au culte chrétien (*in ordine ad cultum præsentis Ecclesiæ* — S. Thom.), ce même caractère les rend aptes, les appelle et les oblige à des fonctions différentes (1). *Character est distinctivum signum, quo quis ab aliis distinguitur* ad aliquid spirituale deputatus (S. Thom., IV, dist. 7, q. 2, a. 1, sol. 1).

Le culte public auquel le fidèle est consacré par le caractère sacramentel, a dans la foi non seulement son principe vital, mais encore une expression et une manifestation. *Character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus qui quidem est* quædam fidei protestatio *per exteriora signa* (S. Thom., 3, q. 63, a. 4, ad 3). — Ces trois caractères peuvent, dès lors, être envisagés et expliqués au point de vue de leurs rapports avec les trois états ou stades de la foi : la foi dans son commencement (*fides genita*), la foi dans son progrès (*fides roborata*), la foi dans sa perfection (*fides consummata*) (2).

7. — Enfin, le caractère sacramentel est un signe qui « pré-

---

(1) Character est quoddam signaculum, quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit (S. Thom., 3, q. 63, a. 4).

(2) Quia tria tantum sunt sacramenta, quæ respiciunt statum fidei determinatum : *baptismus*, primum, quia ibi *fides gignitur* et homo ab Ægyptiis (les infidèles) separatur : — *confirmatio*, secundum, quia ibi *fides roboratur*, et ut pugil inungitur homo ad præliandum et ab infirmis discernitur : — et *ordo*, tertium, quia ibi *virtus* multimoda datur et homo ut sanctus ad ministerium templi a laicis separatur : ideo ista tria tantum imprimunt characterem (S. Bonav., IV, dist. 6, p. I, q. 4).

pare » ou « dispose » (*signum dispositivum*). Si l'on ne doit pas, avec quelques anciens Scolastiques, le regarder comme une disposition physique de l'âme en vue de la réception de la grâce, l'on peut et l'on doit, cependant, dire qu'il dispose moralement à la grâce en tant que, sous plusieurs rapports, il constitue un titre à l'obtention de la grâce divine. Par la volonté de Dieu et en vertu de la disposition établie par Jésus-Christ, il y a un lien intime entre le caractère sacramentel et la grâce sacramentelle : si le caractère se rencontre sans la grâce correspondante, la faute en est à l'homme exclusivement.

a) Le caractère et la grâce sont, en eux-mêmes, séparables l'un de l'autre et, par conséquent, réellement dictincts. Ils se ressemblent en ceci, que tous les deux sont des faveurs surnaturelles et des dons de Dieu, et qu'ils sanctifient l'homme — quoique d'une manière toute différente. La grâce de l'adoption divine sanctifie (*sanctificat*) au sens propre du mot ; en d'autres termes, elle justifie surnaturellement, elle rend agréable à Dieu. Le caractère ne sanctifie (*consecrat*) qu'au sens large du mot : il consacre, il voue d'une façon spéciale à Dieu et au service de Dieu. *Impressio characteris est per quamdam animæ rationalis sanctificationem*, *prout* sanctificatio *dicitur* deputatio *alicujus* ad aliquid sacrum (S. THOM., IV, dist. 4, q. 1, a. 3, sol. 4). Cette sanctification par le caractère sacramentel est, comme la sanctification par la grâce, intrinsèque et ontologique, puisqu'elle perfectionne l'âme d'une manière surnaturelle, réellement ou physiquement, — elle doit donc la distinguer des consécrations purement ecclésiastiques ou religieuses, qui rendent des objets matériels, par exemple un autel, une église, un calice, aptes à un usage sacré (1).

Puis donc que Jésus-Christ, dans quelques sacrements, imprime à l'homme son caractère, c'est-à-dire son sceau, sa ressemblance, il en fait, d'une manière personnelle, sa propriété spéciale — à un degré de plus en plus parfait et d'une façon de plus en plus intime, par trois caractères différents. Le caractère sacramentel est ainsi un signe, une attestation divine que le fidèle baptisé, le fidèle confirmé, le fidèle qui a reçu les Ordres n'appartiennent plus au monde ni aux princes du monde, mais qu'ils sont tout spécialement consacrés à Dieu et à Jésus-Christ.

---

(1) Quodsi inter consecrationem ecclesiæ et consecrationem hominis per baptismum sit aliqualis similitudo quantum ad ea quæ geruntur exterius, dissimilitudo tamen est multiplex et magna, quantum ad ea quæ fiunt in anima suscipientis sacramentum interius (RICHARD. A MED., IV, dist. 5, a. 2, q. 1).

A tous ceux qui sont marqués du sceau de l'Esprit Saint, on peut appliquer le mot de l'Apôtre : « Votre corps est le temple du Saint-Esprit et vous n'êtes plus à vous-mêmes » (I Cor., vi, 20), mais « vous êtes à Jésus-Christ » (I Cor., iii, 23). Soit que vous viviez, soit que vous mouriez, vous appartenez au Seigneur (Rom., xiv, 8). Cette merveilleuse appartenance à Jésus-Christ, en raison d'une consécration sacramentelle par le caractère, n'est certainement point sans posséder une influence efficace relativement aux dons et aux grâces de Dieu : la volonté de Dieu est que le caractère sacramentel ne soit jamais sans la grâce de sanctification ; qu'il soit, au contraire, toujours et partout, uni à cette grâce. — De même encore, le caractère sacramentel a une action sur les bons et sur les mauvais esprits qui interviennent, de tant de manières diverses, dans l'histoire et la destinée de l'humanité. Signe imprimé par l'Esprit Saint dans l'âme du fidèle, il invite les bons anges à éclairer, à défendre, à guider avec plus de soin ceux que « Dieu a arrachés à la puissance des ténèbres, pour les faire passer dans le royaume de son Fils bien aimé » (Coloss., i, 13), et qui, dès lors, ne sont plus « des étrangers, mais des citoyens de la même cité que les saints et les familiers de la maison de Dieu » (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ — Ephes., ii, 19). Ainsi, le caractère sacramentel prévient ou affaiblit les tentations de la part des démons.

b) Le caractère sacramentel dispose directement et immédiatement, il rend apte, il oblige à certains actes du culte et tout d'abord, par conséquent (*ex consequenti*), il constitue un droit à la grâce divine, sans laquelle ces actions saintes ne peuvent être accomplies dignement et honorablement (1). En effet, il marque et il distingue le fidèle en qualité de membre du corps mystique de Jésus-Christ, de soldat de la foi catholique, d'administrateur hiérarchique des saints mystères ; et, par là, il montre ce fidèle, aux regards de Dieu et de ses anges, comme ayant besoin de la grâce en même temps qu'il a droit à la grâce.

(1) Character facit hominem participativum divinarum operationum : unde hoc signum nihil aliud est quam quædam potentia, qua potest in actiones hierarchicas, quæ sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum, quæ ad fideles pertinent, et ad hoc quod has operationes *bene* exerceat, indiget *habitu gratiæ*, sicut et aliæ potentiæ habitibus indigent... Character est *dispositio* ad *gratiam* per quamdam *congruitatis* dignitatem. Ex hoc enim ipso, quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei *quædam congruitas* ad gratiam suscipiendam, quia Deus perfecte in sacramentis homini providet : unde simul cum charactere, quo datur homini, ut possit exercere spirituales actiones fidelium, datur gratia, qua hæc *bene* possit (S. Thom., iv, dist. 4, q. 1, a. 1).

Il confère donc un certain titre à ces dons plus spéciaux et plus abondants, dont l'homme a besoin pour remplir ses obligations ou ses fonctions d'une manière agréable à Dieu et méritoire (1). Cependant, il semble que le droit absolu à des secours spéciaux ne subsiste qu'autant que le caractère sacramentel est et demeure lui-même uni à la grâce habituelle conférée par le sacrement. *Character sacramentalis non est titulus* absolutus *ad auxilia specialia, sed solum* sub conditione, *si maneat gratia habitualis collata ex sacramento. Jus enim ad illas gratias et auxilia non durat nisi quandiu duret gratia habitualis* (LUGO, disp. 6, sect. 4, n. 81).

c) Si la grâce sacramentelle justifiante ou sanctifiante n'a pas été reçue par défaut de disposition ou bien si, plus tard, elle a été perdue par une faute grave, alors le caractère sacramentel qui, en vertu de la volonté divine, subsiste toujours, constitue un titre permanent à ce que l'on nomme la reviviscence (*reviviscentia*) du sacrement et de la grâce sacramentelle. En pareil cas, il supplée, comme sacrement intérieur et intrinsèque, le sacrement extérieur et extrinsèque lorsque ce dernier a cessé d'exister en lui-même.

Si l'on envisage dans leur ensemble les divers éléments que nous avons analysés jusqu'ici, on voit clairement que le caractère sacramentel désigne et signifie la grâce sacramentelle non point seulement théoriquement, mais encore, en un certain sens et à plus d'un point de vue, pratiquement c'est à dire efficacement. L'on comprend donc pourquoi les Pères l'ont, avec raison, nommé un « sceau salutaire » (σφραγὶς σωτήριος — CYRILL. HIER., *catech.* 1, n. 3). Si, étant une sorte de charisme (*gratia gratis data*), il ne sanctifie point par lui-même, il contribue toutefois médiatement et efficacement à la sanctification proprement dite, en tant que, moralement, il attire et obtient en une certaine manière la grâce sanctifiante. En lui-même, il sert à obtenir (ou à recevoir de nouveau et à conserver) la grâce sanctifiante : il est, du moins par son union avec la grâce habituelle, une source intarissable de secours spéciaux : aussi S. Macaire le Grand voit-il un lien entre le caractère sacramentel et la persévérance finale. Jésus-Christ viendra du ciel : il ressuscitera

(1) Movetur Deus ab eo charactere viso ad conferenda auxilia et gratias in ordine ad actiones illas, ad quas per tale sacramentum destinatur specialiter homo, et in hoc sensu dicitur homo armari et instrui charactere, sc. *mediate*, quatenus character exigit a Deo et movet ipsum ad dandum illuminationem et arma spiritualia : in quo etiam sensu appellatur passim a Patribus nomine *luminis*, quia nimirum exigit illustrationem et lumen internum (LUGO, disp. 6, sect. 3, n. 41).

tous les fils d'Adam et les partagera en deux catégories : ceux qui ont son propre signe, c'est à dire le sceau de l'Esprit Saint, il les glorifiera comme lui appartenant, et les placera à sa droite pour qu'ils règnent à jamais avec lui dans le ciel (*Homil.* 5).

8. — Relativement au salut personnel, le caractère a, sans doute, moins de valeur que la grâce de l'adoption ; toutefois, de sa nature, il est, dans l'ordre surnaturel, une perfection intrinsèque de l'homme (*perficit animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum vitæ christianæ* — S. THOM.), un véritable ornement, une réelle beauté de l'âme (*character decorat et nobilitat animam* — S. THOM. — *character est sicut quædam qualitas animam fidelem decorans et ornans* — S. BONAV.). Il est une marque profondément gravée sur l'âme pour attester qu'elle est la propriété spéciale de Dieu, qu'elle a une parenté et une union plus étroite avec l'Homme-Dieu : il confère donc une dignité sublime, une vocation toute surnaturelle, une autorité permanente dans le royaume supra-terrestre de Dieu et de Jésus-Christ ici-bas. Tous ceux qui sont marqués de ce sceau sacramentel forment, sur la terre, une société séparée du monde des infidèles, une race sacerdotale et royale, un peuple consacré et voué à Dieu, et qui a l'auguste mission de publier, par ses paroles et par ses œuvres, la gloire de Dieu ici-bas, de régner éternellement avec Jésus-Christ dans le séjour de la gloire (I PETR., II, 9-10).

9. — La grâce et le caractère sacramentel ont cela de commun qu'ils sont, de leur nature, des qualités ou perfections intrinsèques et surnaturelles de l'âme ; mais ils diffèrent en ce que la grâce peut s'accroître, qu'elle peut être reçue plus ou moins abondamment, tandis que le caractère n'admet ni ce progrès ni cette diversité dans la mesure (*non suscipit magis et minus*). Le caractère est indépendant de toute disposition : il est le même en tous ceux qui le portent (*qualitas indivisibilis*) (1). *Characteres sacramentorum magis et minus non recipiunt, ut dicatur baptizatus vel confirmatus magis et minus* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, n. 1, q. 2).

Les trois caractères sont séparables l'un de l'autre et, par conséquent, réellement différents — et cette différence n'est pas seulement numérique : elle est encore spécifique, puisque chacun des caractères a une destination et une efficacité particulières. — D'après la dignité des sacrements auxquels ils

---

(1) Retinenda est communis sententia, quod character sit in omnibus aequalis (LUGO, disp. 6, sect. 4, n. 81).

correspondent, les caractères n'ont point la même perfection. Le caractère baptismal est, par sa nature même, la condition indispensable et le fondement nécessaire que supposent les deux autres ; et, quant aux deux derniers, le caractère de la Confirmation précède celui de l'Ordre, et relativement au but et relativement au précepte (1). *Quia distinctio populi a non populo* (I Petr., II, 10) *est prima et radicalis, hinc est, quod character baptismalis est fundamentum omnium aliorum characterum et ideo illo non substrato nihil poterit superædificari ac per hoc oportet de novo fieri. Si autem substernatur, alii imprimi possunt nec unquam ulterius iterandi sunt* (S. Bonav., *Brevil.*, VI, 6).

10. — Le caractère sacramentel est inamissible ou indélébile (*character æternaliter perseverat* — S. Bonav. : *character indelebiliter manet in anima* — S. Thom.). Cette propriété du caractère est d'une extrême importance : aussi, presque partout et toujours, on s'est attaché à la mettre en relief. Que le caractère une fois imprimé dans l'âme soit ineffaçable du moins en cette vie, c'est une vérité de foi ; qu'il subsiste dans l'éternité, c'est l'enseignement certain et commun des théologiens ; et la preuve de cette doctrine se tire de la tradition et de la pratique de l'Église, comme de la nature et du but du caractère sacramentel.

a) Dans le langage des Pères et de l'Église le caractère est, dès les temps apostoliques, représenté simplement comme un sceau ou signe ineffaçable, indestructible, infrangible, indélébile, impérissable ; il est même expressément appelé « un sceau inamissible pour toute l'éternité » (εἰς τοὺς αἰῶνας — Cyrill. Hieros.). D'après S. Grégoire de Nazianze, le caractère est, « dans la mort, un présent d'heureux augure (δεξιὸν ἐντάφιον), plus précieux que l'or, meilleur qu'un riche tombeau » (*Orat. in S. Bapt.* I, c. 15). Au jugement dernier, le Christ reconnaîtra les siens au caractère uni à la grâce (S. Macar. *Homil.* 5).

D'après la pratique constante de l'Église, les trois sacrements qui impriment un caractère n'ont jamais pu et ne peuvent pas être réitérés à la même personne. La raison dernière et extrinsèque en est dans une volonté positive de Dieu ; mais la raison prochaine et intrinsèque en est, sans doute, que le caractère

(1) Fidei generatio præcedit confirmationem et confirmatio multiplicationem, sed primum de necessitate præcedit secundum et tertium, et secundum præcedit tertium de congruo. Talis ordo est in distinctionibus populi : nam primo est separatio *fidelis* populi ab Ægyptiis vel malis ; secundo *fortium* ab infirmis ; tertio *sanctorum* et perfectorum ab aliis. Et sic est *ordo* in characteribus (S. Bonav., dist. 6, p. 1, q. 4).

une fois imprimé demeure inamissible. Le caractère lui-même est l'effet prochain et immédiat du sacrement, puisque la grâce n'est donnée que dans la dépendance et par le moyen du caractère. Or, le sacrement qui imprime un caractère ne pouvant ni produire de nouveau son effet propre — le caractère — ni l'augmenter, il est inutile de réitérer ce sacrement ; ce serait le rabaisser ou le mépriser (*contumelia, injuria* — S. Aug.) (1). *Sacramenta, in quibus imprimitur character, nullatenus iterantur; sed si deleretur, possent et deberent iterari : ergo non deletur* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 5). — Il ne faudrait pas réitérer le sacrement même dans le cas où un mort ressusciterait par miracle : la raison ne peut en être que dans la persistance du caractère en l'autre vie (2). *Quædam sacramenta imprimunt characterem, sicut baptismus, confirmatio et ordo. Et quia character in anima perpetuo manet, ideo baptizatus vel confirmatus vel ordinatus si ressuscitaretur, non debet iterari aliquid illorum sacramentorum* (S. Thom., *in ep. ad Hebr.*, c. 11, lect. 8).

b) Par sa nature intrinsèque, le caractère est impérissable, en sorte qu'il ne peut être détruit par aucune cause créée, mais seulement par la toute-puissance de Dieu. Or, on ne voit pas ce qui, de la part de Dieu, pourrait exiger cette annihilation. D'un côté, le caractère a son principe dans l'éternel sacerdoce de Jésus-Christ ; d'un autre côté, il réside dans l'âme immortelle, et de telle sorte que sa persistance — à la différence de la conservation de la grâce sanctifiante — est complètement indépendante de l'état moral de celui qui est marqué de ce caractère (3). L'homme peut facilement perdre par le péché l'état de grâce, c'est-à-dire l'amitié de Dieu ; mais si, par le caractère, il est

(1) Duo dantur in baptismo, sc. character et gratia : sed quamvis character sit indelebilis, tamen gratia est delebilis : ergo saltem ratione gratiæ potest et debet iterari. A cette objection le Docteur séraphique répond ainsi : Ad illud quod objicitur de gratia, dicendum, quod *gratia non est effectus immediatus*, sed *mediante charactere* et *ideo nihil fit*, quando *non imprimitur character* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, q. 6).

(2) Esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est ordinis character : unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo (S. Thom., 3, q. 50, a. 4, ad 3).

(3) « Privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate » — sed hæreticus et schismaticus abutuntur potestate conficiendi : ergo sicut Deus dedit potestatem, ita et debet auferre. S. Bonaventure répond : Dicendum quod dignus est de se, sed tamen Dei largitas non subtrahit quod imprimit ut perpetuum, et quia talis est character sacerdotalis, ideo manet ad divinæ largitatis gloriam et malorum perpetuam damnationem et ignominiam et per consequens ad manifestandam Dei justitiam (S. Bonav., iv, dist. 13, a. 1, q. 1).

consacré et voué au service de Dieu, cette consécration et cette obligation subsistent alors même qu'il renie sa foi et se sépare de l'Église. *Character est* quædam consecratio *animæ immortalis. Omnis autem consecratio manet, quandiu manet res consecrata, sicut patet in consecratione ecclesiæ vel altaris* (S. Thom., *in ep. ad Rom.*, c. 7, lect. 2). *Quoniam character proprietas est exsistens in subjecto perpetuo, in quo non potest habere repugnantiam, ideo ejus impressio est perpetua* (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 2, q. 5). — Ce n'est pas la persistance du caractère qui dépend de la volonté de l'homme, mais le fait seul de l'impression du caractère, et encore ce fait lui-même ne dépend-il de la volonté que médiatement et en tant que le libre consentement est nécessaire pour que le sacrement soit reçu validement ; mais, le sacrement une fois reçu validement, le caractère est toujours imprimé. *Qui vult exterius sacramentum recipere, etsi nolit interius aliquid in se fieri, fit tamen propter hoc quod* qui subjicit se causæ, subjicit se necessario annexo (le caractère — S. Bonav. IV, dist. 4. p, 1, a.2, q. 1).

c) Le caractère est une qualité, une propriété surnaturelle, mais d'une perfection bien inférieure à celle de la grâce sanctifiante et d'un genre différent ; c'est pourquoi il peut subsister même dans l'éternelle nuit de l'enfer. En outre, l'imperfection inhérente au caractère est telle, cependant, que sa permanence est encore compatible avec l'état parfait de la gloire du ciel ; au contraire, les vertus surnaturelles de la foi et de l'espérance peuvent bien subsister ici-bas, même avec le péché mortel, mais elles sont exclues, dans l'autre vie, soit par le châtiment de la damnation, soit par la vision béatifique. *Character dicit quamdam consignationem et lumen quoddam, et illud non habet oppositionem ad lumen perfectum nec habet oppositionem ad tenebram pœnæ propter lucis modicitatem : ideo nec ibi evacuatur nec hic exstinguitur* (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 2, q. 5).

Il va de soi que, dans l'autre vie, le caractère a un autre but que dans l'Église d'ici-bas. Mais il est incontestable que, même dans cette autre vie, il a son utilité et son importance : il sert en tout cas à accroître la récompense du ciel, ou à aggraver le châtiment de l'enfer (1). Pour les bienheureux habitants du ciel, il est et il reste un signe distinctif éclatant qui ajoute à la gloire

(1) Character omnium ordinum manet in anima sive revertentis ad laicatum sive morientis ut *signaculum distinctivum* et hoc vel ad *gloriam*, si bene usus est, vel ad *ignominiam*, si male, nec oportet quod maneat semper quantum ad *usum ministerii*, quia iste usus quodammodo convertitur in *præmium* (S. Bonav., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 1).

accidentelle ; pour les malheureux damnés, il est une honte et une humiliation parce qu'il atteste de quels dons précieux ils ont abusé sur la terre, comme membres de la famille du Christ, comme soldats de ce Chef, comme dispensateurs des mystères divins (1). *In damnatis manet character ad confusionem, in beatis ad quantulumcumque decorem* (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 5). Cette persistance du caractère après la mort est, au point de vue ascétique, une circonstance qui a sa valeur spéciale : elle est bien faite, quand on la médite, pour inspirer de sérieuses réflexions et des résolutions salutaires.

---

(1) Utrum damnati cognitione naturali videant characterem hunc supernaturalem, an vero cognitione supernaturali? Videtur quod cognitione supernaturali (VIVA, p. 7, disp. 2, q. 6, n. 6).

QUATRIÈME SECTION

AUTEUR, MINISTRE ET SUJET DES SACREMENTS

§. 18. — Remarques préliminaires.

1. — Jusqu'ici nous avons étudié la nature, l'efficacité et les effets des sacrements : il faut examiner maintenant ce qu'on peut appeler les « facteurs » intrinsèques dont le concours leur donne l'existence. Ils appartiennent, eux aussi, au mystérieux organisme des sacrements. Puisque l'action de Dieu et celle de l'homme doivent ici mystérieusement coopérer, il y a donc d'abord deux causes efficientes : l'auteur des sacrements (*causa* instituens *sacramenta*) comme cause principale, et le ministre des sacrements (*causa* utens *sacramento instituto*), comme cause instrumentale. Il appartenait à l'Homme-Dieu de choisir, de déterminer et de prescrire le signe sensible, et de lui communiquer la vertu sacramentelle. Le ministre, au contraire, n'a plus qu'à constituer le signe sacramentel institué une fois pour toutes, afin que ce signe puisse exercer son efficacité dans l'ordre de la grâce. En troisième lieu, on peut considérer encore le « sujet » (*subjectum respectivum*), parce que, sans lui, six de nos sacrements ne peuvent exister et qu'un sujet est nécessaire pour que tous les sacrements sans exception produisent leur effet. — L'institution et l'administration des sacrements supposent, d'autre part, une puissance ou une autorité surnaturelle, dont l'organisation et la hiérarchie réclament ici une explication préalable. Ce n'est ni de la même manière ni au même degré que cette puissance ou cette autorité appartiennent,

d'une part à Dieu et à l'Homme-Dieu, et, d'autre part, à l'Église et à ses ministres (1).

2. — En première ligne vient la puissance d'autorité (*potestas auctoritatis*), c'est-à-dire une plénitude supérieure et absolument indépendante de pouvoir, relativement à l'institution (modification, abrogation) des sacrements, en sorte que tout autre pouvoir, en cet ordre de choses, découle nécessairement de cette puissance suprême et lui demeure subordonné. Cette plénitude d'autorité n'appartient qu'à Dieu, parce que Dieu seul, comme cause première et principale, c'est-à-dire par lui-même et par sa propre vertu, peut produire dans l'âme les effets surnaturels des sacrements : la grâce de la justification et le caractère sacramentel. Et puisque, seul, l'auteur premier de toutes les grâces et de tous les dons surnaturels peut attacher à son gré la collation de ses grâces et de ces dons à l'emploi de signes sensibles, Dieu seul est l'auteur principal (*auctor principalis*) des sacrements. Cette prérogative étant essentiellement divine, il ne peut communiquer une telle plénitude d'autorité à aucune de ses créatures, pas même à la sainte humanité du Christ (2). — Les créatures ne peuvent contribuer à la sanctification intérieure de l'homme qu'à titre d'instruments ou de ministres; un homme ne saurait donc instituer un sacrement qu'en tant qu'il est l'organe de Dieu.

3. — En second lieu nous trouvons la puissance d'excellence (*potestas excellentiæ*), qui appartient à Jésus-Christ dans sa nature humaine, et qui, dans sa plénitude propre, ne peut convenir qu'à l'Homme-Dieu. Ce pouvoir excellent et tout spécial relativement à l'institution et à l'administration des sacrements appartient à l'Homme-Dieu parce que le Sauveur, par sa satisfaction surabondante et par ses mérites infinis, a acquis à l'humanité déchue toute grâce, tout pardon, toute sanctification. Jésus-

---

(1) Triplex est potestas absolvendi a peccato in baptismo. Una *potestas auctoritatis* et hæc solius Dei est, quia propria virtute peccata dimittit quasi principalis causa remissionis peccati ; unde tali potestate Christus secundum quod homo peccata remittere non poterat. — Alia *potestas* est *ministerii*, quæ eis competit qui sacramenta dispensant, in quibus divina virtus secretius operatur salutem. — Tertia est media inter has duas, quæ dicitur *potestas excellentiæ* et hanc Christus præ aliis habuit (S. Thom., iv, dist. 5, q. 1, a. 1).

(2) Potestas auctoritatis communicata alicui traheret ipsum extra terminos creaturæ : quia non potest esse quod creatura sit agens principale respectu nobilissimi effectus, quo ultimo fini conjungimur, cujusmodi est gratia, per quam fit remissio peccatorum. Et ideo *omnes* dicunt, quod potestas auctoritatis nulli creaturæ communicari potuit (S. Thom., iv, dist. 5, q. 1, a. 3, sol. 1).

Christ, comme homme, est l'auteur de l'Alliance nouvelle et du culte chrétien, le fondateur et le chef de l'Église : il faut donc que la communication qui sera faite de ces fruits de la rédemption, que les lois et la dispensation de tous les moyens de salut dépendent de sa volonté humaine. *Sicut Christus in quantum Deus habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita in quantum* homo *habet potestatem ministerii principalis sive potestatem excellentiæ* (S. Thom., 3, q. 64, a. 3). De l'autorité spéciale, en vertu de laquelle Jésus-Christ occupe une place suréminente qui fait de lui le principe de toutes choses dans le corps mystique de l'Église, découlent les quatre points suivants.

a) Par l'œuvre de la rédemption qu'il a accomplie, Jésus-Christ est la cause méritoire suprême (*causa meritoria principalis*) de toutes les grâces du salut, en sorte que les grâces sacramentelles sont elles-mêmes un fruit de sa médiation. La vertu et l'efficacité des sacrements dérivent d'une façon spéciale (*specialiter*) de la Passion du Sauveur (1) ; c'est le fruit si doux et si précieux de la Passion qui nous est offert dans les sacrements ; ils sont institués pour appliquer à chacun en particulier les mérites de la Passion de Jésus-Christ. *Meritum et virtus* passionis *Christi operatur in sacramentis* (S. Thom., 3, q. 64, a. 3). Le sacrement du Baptême, comme instrument de la purification et de la sanctification de l'Église, est le but et la conséquence de la mort rédemptrice de Jésus-Christ (Ephes., v. 25-27). La Mer Rouge est une figure du baptême institué par Jésus-Christ : comment ce baptême est-il rouge (*rubet*), sinon parce qu'il a été consacré par le sang du Christ (*nisi Christi sanguine consecratus* — S. Aug., *in Joann.*, tr. 11, n. 4) ? — Et pour signifier que les sacrements ont leur source dans la Passion et dans la mort du Sauveur, le sang et l'eau coulèrent miraculeusement du côté du Rédempteur percé par la lance. En raison de ce rapport des sacrements avec la Passion du Christ, l'Apôtre nous dit (Hebr., x, 29) que l'homme sanctifié par le Baptême est sanctifié dans le sang de Jésus-Christ (*sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur* — S. Thom., *de verit.*, q, 27, a. 4). Les trois autres prérogatives de l'autorité qui distingue l'Homme-Dieu de toutes les autres causes instrumentales dans la dispensation de la grâce, reposent sur ce mérite expiatoire.

---

(1) Baptismus, pœnitentia et alia sacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpæ : unde *agunt* in virtute passionis dominicæ et ipsam passionis virtutem in nos quodammodo transfundunt (S. Thom., 3, dist. 19, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 4).

b) Puisque les sacrements tirent leur vertu et leurs fruits de la Passion et des mérites de Jésus-Christ, ils ne peuvent être accomplis qu'au nom de Jésus-Christ et par une mission venant de lui, car il est lui-même le principal ministre qui se sert de l'homme comme d'un organe pour la dispensation de ses sacrements.

c) En outre, l'institution des sacrements n'a pas seulement son principe dans les mérites expiatoires de Jésus-Christ ; elle dépend nécessairement de la volonté humaine du Christ, car l'Auteur du salut doit évidemment posséder le droit et le pouvoir de désigner les moyens par lesquels la grâce de la Rédemption acquise par lui sera appliquée aux âmes.

d) Enfin, dans la dispensation de ses grâces, l'Homme-Dieu n'est nullement lié à l'emploi de tel ou tel rite extérieur : il peut, même sans sacrement, c'est-à-dire par le seul commandement de sa volonté (*solo imperio* — S. THOM.) appliquer la grâce et remettre les péchés, comme il l'a fait durant sa vie mortelle (LUC, VII, 48).

Par rapport à l'infinie puissance d'autorité (*potestas auctoritatis*) qui appartient à Dieu, la puissance d'excellence (*potestas excellentiæ*) du Rédempteur (1) doit, sans doute, être regardée comme le principal pouvoir ministériel (*potestas ministerii principalis*) ; mais, par rapport au simple pouvoir ministériel des organes humains qu'elle emploie, elle peut être considérée comme une véritable puissance d'autorité (*potest* auctoritas *nominari per comparationem ad alios ministros* — S. THOM., 3, q. 64, a. 5, ad 2).

Certaines expressions de S. Augustin (*in Joann.*, tr. 5) parlant du pouvoir de baptiser en Jésus-Christ, ont donné lieu à une controverse entre Scolastiques. On se demande si le Sauveur aurait pu communiquer sa puissance relativement aux sacrements à ses serviteurs, c'est-à-dire à de pures créatures (2). A l'exemple de S. Thomas, la plupart des théologiens répondent affirmativement ; mais, évidemment, avec cette restriction, que la puissance communiquée à une pure créature ne pourrait jamais être ni aussi entière ni aussi parfaite que celle de l'Homme-Dieu qui, en raison de l'union hypostatique, était seul capable d'offrir une expiation d'un mérite infini et inépuisable pour la

(1) Christus habuit potestatem plenitudinis in sacramentis quasi eos instituens et iis efficaciam præbens (S. THOM., IV, dist. 4, q. 1, a. 3, sol. 5).

(2) Pierre Lombard termine ainsi la discussion de cette question ; sa solution, plus tard, n'a pas été généralement adoptée : *Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo* (IV, dist. 5, c. 3).

rémission de tous les péchés et pour la sanctification de tous les hommes. — De fait, cependant, Jésus-Christ n'a voulu communiquer à aucun homme une puissance ou une plénitude de grâce telle que cet homme pût, en vertu de son propre mérite, instituer des sacrements ou les administrer en son propre nom. En cela, il s'inspirait d'une sagesse et d'une bonté souveraines. En se réservant la puissance qui lui est propre, il veillait à assurer la sécurité du salut de l'homme et l'unité de l'Église (1). Il voulait et il devait être le seul Chef de son corps mystique ; il voulait et il devait répandre sans intermédiaire, dans tous les membres de ce corps, la vie surnaturelle — d'abord en vue du salut des fidèles, afin que l'homme ne fût point exposé à mettre son espérance dans un homme son semblable ; puis en vue de garantir l'unité de l'Église, que l'institution de différents sacrements par différents serviteurs du Christ eût exposée à la division et à la ruine (I Cor., I, 12-15). *Potestatem excellentiæ Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur et ut Ecclesiæ unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum* (*connaissance de la vérité*) *et motum* (*infusion de la grâce*) *reciperent* (S. Thom., IV, dist. 5, a. 3, sol. 2).

4. — En troisième lieu, nous trouvons la puissance ministérielle (*potestas ministerii*), que Jésus-Christ a confiée à l'Église et à ses serviteurs. L'Ascension du Sauveur a mis un terme à sa vie visible sur la terre, mais non à sa vie et à son action invisibles (*absens corpore in cœlo et præsens majestate* — S. Aug., *in Joann.*, tr. 5, n. 9). Or, afin de pouvoir toujours appliquer, comme cause principale et d'une manière invisible, les sacrements institués par lui et sanctifiés par ses mérites, il a besoin, sur la terre, du concours d'un organe visible. C'est pourquoi il a confié à des hommes le ministère des sacrements. Maître et Seigneur, il administre ces sacrements par l'intermédiaire de serviteurs humains (2).

Jésus-Christ a institué les sacrements dans l'Église et pour l'Église. A son Église il a laissé et confié ses sacrements comme

---

(1) Potuit Dominus hanc potestatem servis dare et noluit. Ne tot baptismata dicerentur, quot essent servi..... sibi tenuit Dominus baptizandi potestatem, servis ministerium dedit..... Noluit ergo *servum ponere spem in servo*..... Per hanc potestatem, quam Christus solus sibi tenuit et in neminem ministrorum transfudit quamvis per ministros suos baptizare dignatus sit, per hanc *stat unitas Ecclesiæ* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 5, n. 7 ; tr. 6, n. 6. — Cfr. S. Thom., 3, q. 64, a. 4).

(2) Aliud est baptizare per *ministerium*, aliud baptizare per *potestatem* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 5, n. 6).

un précieux héritage. L'Église catholique est donc, seule, en possession légitime de tous les sacrements : ils sont sa propriété exclusive. Si, en se séparant de l'Église, des sociétés religieuses non catholiques ont emporté et comme dérobé des sacrements à l'héritage paternel, certains sacrements peuvent de fait exister hors de l'Église et même, dans certaines circonstances, exercer leur efficacité dans l'ordre de la grâce ; mais, de droit, les sacrements sont et restent partout et toujours, non point seulement les sacrements de Jésus-Christ, mais encore les sacrements de l'Église (1). *Non baptismum vestrum acceptamus, quia non est baptismus ille schismaticorum vel hæreticorum, sed* Dei *et* Ecclesiæ, ubicumque fuerit inventus et quocumque translatus (S. Aug., *de bapt.*, l. 1, c. 14, n. 22). — *Baptismus qui datur ab hæreticis in forma Ecclesiæ, baptismus est et* baptismus Ecclesiæ, *quia regenerat filios Ecclesiæ, non hæresi, generat etiam filios in Christo* (S. Bonav., iv, dist. 5, a. 2, q. 2). — L'autorité la plus haute et la plus étendue relativement aux sacrements réside donc exclusivement dans l'Église catholique ; en dehors d'une mission ou d'un pouvoir venant de l'Église, toute administration des sacrements est en elle-même coupable, parce qu'elle est en opposition avec la volonté de Jésus-Christ et les dispositions établies par lui (2). Tout ministre d'un sacrement doit agir au nom de l'Église et en vertu d'une mission qu'il tient de l'Église, comme au nom de Jésus-Christ et en vertu d'une mission qu'il tient de Jésus-Christ. Et, de fait, ce n'est point seulement la licéité, mais jusqu'à un certain point la validité des sacrements qui dépend de l'Église.

a) Tout d'abord, l'autorité de l'Église est la source de tout droit à l'administration des sacrements. L'Église, seule héritière et seule dépositaire de la mission apostolique, a seule autorité pour baptiser (Matth., xxviii, 19), pour remettre les péchés (Joann., xx, 22), pour célébrer l'Eucharistie (Luc, xxii, 41). La légitimité de l'administration des sacrements est donc subordonnée à un pouvoir communiqué par l'Église, et le ministre du sacrement (*minister legitimus*) est l'évêque seul ou le prêtre seul qui, outre l'ordination, possède la juridiction ou est envoyé par l'Église (Cfr. Trid., sess. 23, can. 7).

---

(1) *Ex catholica Ecclesia sunt omnia dominica sacramenta*, quæ sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur, etiam priusquam inde exiretis (S. Aug., *ep.* 93, c. 11, n. 46).

(2) En cas de nécessité (in casu necessitatis) un schismatique, un hérétique reçoit de l'Église le pouvoir de baptiser, par exemple, ou d'absoudre — en pareil cas, il n'est donc plus un ministre illégitime.

b La validité même des sacrements en dehors de l'Église dépend de l'Église dans une certaine mesure et sous certains rapports (1). La loi divine qui exclut de l'administration des sacrements les hérétiques et les schismatiques, rend cette administration de leur part illicite, mais non invalide. La réception valide des sacrements en dehors de la véritable Église est salutaire et efficace, lorsque le sujet du sacrement n'oppose aucun obstacle à l'effet de la grâce ; tel est le cas, par exemple, pour les enfants, tel peut être aussi le cas pour les adultes qui sont dans l'erreur par une ignorance invincible. *Baptismus hæreticorum in forma Ecclesiæ collatus habet efficaciam, nisi obsit obex* (S. Bonav., iv, dist. 5, a. 2, q. 2).

Mais pour qu'un sacrement soit validement administré hors de l'Église, il faut que le ministre hérétique ou schismatique agisse en un certain sens comme ministre de l'Église (2) : il doit, du moins par l'intention, se conformer et s'unir à l'Église. *Intentio ministri debet conformari intentioni Ecclesiæ* (S. Thom., 3, q. 65, a. 10). Le sacrement n'existe que si le ministre a l'intention, du moins en général et implicitement, de faire ce que la véritable Église fait (ou se propose de faire). Ce que l'Église veut, ce que l'Église fait, voilà donc la règle, la mesure avec laquelle l'intention du ministre doit toujours et partout être en harmonie, pour que le sacrement soit valide. — L'intention de faire ce que fait l'Église n'est pas autre chose que l'intention de faire ce que Jésus-Christ a institué — et comme jamais un sacrement n'est valide sans cette dernière intention, il n'y a jamais sacrement valide sans l'intention de faire ce que fait l'Église. L'Église maintient invariablement et infailliblement ce que Jésus-Christ dispose et prescrit. *Necesse est quod dispensatio sacramentorum fiat ex intentione et ex intentione, qua quis intendat facere* quod

(1) Puisque la juridiction conférée par l'Église est aussi essentiellement nécessaire que le pouvoir divin de l'Ordre pour la validité de l'absolution, il est évident qu'un prêtre schismatique ou hérétique ne peut validement administrer le sacrement de la Pénitence qu'autant que l'Église catholique lui en donne le pouvoir, par exemple *in articulo mortis*. — De même la validité de la Confirmation donnée par un prêtre — dans l'Église ou hors de l'Église — dépend entièrement de l'autorité et de la volonté du Pape. — Enfin, mais d'une autre manière, la validité du sacrement du Mariage est soumise à la souveraine autorité de l'Église (Cfr. Suarez, disp. 16, sect. 1).

(2). In fide Ecclesiæ ministratur baptismus. In sacramentis dirigit fides Ecclesiæ intentionem eo quod intentio requisita est, intendere facere id quod Ecclesia credit seu intendit. Unde sic intendendo quod Ecclesia intendit baptizans fit *minister Ecclesiæ*, etiamsi fuerit *hæreticus* ; *facit enim opus Ecclesiæ* (Gabr. Biel, iv, dist. 6, q. 3, dub. 6).

Christus instituit *ad humanam salutem vel saltem facere* quod facit Ecclesia, *in quo clauditur in generali intentio prædicta, quia ipsa* Ecclesia, *sicut* sacramenta a Christo accepit *sic ad salutem fidelium* dispensat (S. BONAV., *Brevil.*, IV, 5). C'est ainsi et en ce sens que même la validité des sacrements administrés hors de l'Église dépend de la soumission de la volonté du ministre à la véritable Église, qui accomplit toujours et veut que l'on accomplisse les actes sacramentels comme des institutions de son Seigneur et divin Chef. *Requiritur ministri intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut sc. intendat facere quod facit Christus et Ecclesia* (S. THOM., 3, q. 64, a. 8, ad 1). Par l'intention indispensablement nécessaire pour la valide administration des sacrements, le ministre devient le serviteur de l'Église comme celui de Jésus-Christ. Le ministre (même le ministre illégitime en dehors de l'Église catholique) doit réellement et véritablement conformer sa volonté à la volonté de l'Église, c'est-à-dire accomplir l'acte extérieur du sacrement comme un acte voulu par l'Église. *Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri* (S. THOM., 3, q. 64, a. 9, ad 1).

§. 19. — Institution des Sacrements.

1. — De ce que nous avons dit précédemment il ressort, sans qu'il y ait besoin de le prouver davantage, que Jésus-Christ comme Dieu est et doit être, avec le Père et l'Esprit Saint, le principal auteur de nos sacrements (*auctor principalis*). Dieu seul peut, avec une puissance absolument indépendante et avec une entière liberté, attacher à des éléments sensibles des effets aussi excellents et aussi divers; et, par le moyen de ces éléments ou signes, produire ces effets dans l'âme. En ce sens, « Dieu seul a institué les sacrements » (solus Deus *est sacramentorum institutor* — S. THOM., 3, q. 64, a. 2). — Mais dans l'économie actuelle, où tout salut nous vient de Jésus-Christ (ACT., IV, 12), les moyens de salut doivent dépendre aussi de la volonté humaine du divin Sauveur. Comme homme, il possède la puissance d'excellence (*potestas excellentiæ*), et l'institution des sacrements appartient précisément à cette puissance qui lui est propre. *Instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo* (S. THOM., 3, q. 72, a. 1, ad 1). — Comme source de la grâce sacramentelle (*fons gratiæ sacramentalis* — S. BONAV.), l'Homme-Dieu devait être aussi « l'ins-

tituteur et le consommateur des vénérables sacrements », *venerabilium sacramentorum* institutor *atque* perfector — (Trid., sess. 24, procœm). *In sacramentis N. L. datur gratia, quæ non est nisi a Christo et* ideo *oportuit quod ab ipso institutionem haberent* (S. Thom., 1, 2, q. 108, a. 2, ad 2). — Et cette institution des sacrements a été faite immédiatement ou personnellement par Jésus-Christ, et non point seulement confiée par lui aux Apôtres ou à l'Église. *Quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum*, ideo *sacramenta, per quæ gratiam consequimur*, ipse Dominus instituit per seipsum (S. Thom., 1, 2, q. 108, a. 2).

2. — « Tous les sacrements de l'Alliance nouvelle ont été institués par Jésus-Christ notre Seigneur » (Trid., sess. 7, de sacr. in gen., can. 1). — Le Christ notre Seigneur n'a donné ni aux Apôtres ni à l'Église le pouvoir d'instituer un sacrement ; il a institué lui-même, immédiatement, les sept sacrements, pendant qu'il séjourna sur cette terre — en tout cas, par conséquent, avant l'Ascension (1). Nombre d'enseignements et de dispositions concernant les sacrements se rapportent à la période qui s'est écoulée entre la Résurrection et l'Ascension, alors que le Seigneur « apparaissait à ses apôtres et leur parlait du royaume de Dieu » (Act., 1, 2), c'est-à-dire de l'Église dont il compléta l'institution avant de remonter au ciel. Durant ces quarante jours « de grands sacrements furent institués, de grands mystères furent révélés » (S. Leo Magn., *Serm.* 1, *in Ascens. Dom.*).

Si, depuis le Concile de Trente, l'institution immédiate (*immediata institutio*) de tous nos sacrements par Jésus-Christ lui-même n'est pas directement un dogme formel et solennellement déclaré, comme le veulent certains théologiens, c'est là, toutefois, une de ces vérités catholiques qui ne peuvent être mises en doute ou contredites par personne (2) ; la démonstration en est décisive.

---

(1) Dominus ac Salvator, evangelicæ legis dator et institutor, *ante recessum suum a sæculo isto* per ascensionem in cœlum septem instituit sacramenta novæ et evangelicæ legis tanquam septem medicinalia vasa, per quæ virtus, gratia et meritum omnium horum, quæ assumpsit, fecit pertulitque pro nobis, applicantur hominibus (Dion. Cartus., *Elem. theol.*, prop. 132).

(2) Est conclusio ista post concilium adeo certa, quod licet oppositum non sit hæresis notoria, sit tamen erroneum aut temerarium (Salmant. disp. 6, dub. 1, n. 2). — Avant le Concile de Trente, quelques Scolastiques pensaient que Jésus-Christ, ou plutôt l'Esprit Saint n'avait que médiatement, par les apôtres, institué ou promulgué certains sacrements (la Confirmation et l'Extrême-Onction). Sacramentorum institutionem non attribuimus nisi *Deo* vel per *Filium* vel per *Spiritum Sanctum*... Sicut Deus

a) Tous les théologiens postérieurs au Concile de Trente s'accordent à reconnaître que le canon du concile ne peut et ne doit être entendu que de l'institution immédiate de tous les sacrements par Jésus-Christ. Cette unanimité des théologiens nous garantit suffisamment la manière de voir de l'Église entière (1).

b) Sans doute, pour des motifs particuliers, le Concile n'a point fait entrer le mot « *immediate* » (immédiatement) dans la susdite déclaration ; mais que, du moins, la déclaration doive être entendue en ce sens, c'est ce qui ressort et de la nature même du sujet et de la façon ordinaire de s'exprimer. En effet, au sens propre et rigoureux du mot — et le canon du Concile prend évidemment le mot en ce sens — l'expression « *instituere* » (instituer) ne s'applique qu'à celui qui, immédiatement et par lui-même, crée une institution quelconque, et non à celui qui se borne à donner à un autre la faculté de procéder à cette institution. Lors donc que Jésus-Christ est déclaré, simplement et dans tout le sens du mot, l'*instituteur* des sacrements, il est suffisamment affirmé qu'il les a établis, non point par d'autres ou médiatement, mais immédiatement par lui-même ou personnellement. Les institutions qui ne dérivent que médiatement de Jésus-Christ ne sont jamais, dans le langage de l'Église, simplement attribuées au Sauveur, mais aux Apôtres ou à l'Église. Une comparaison éclaircira la question. Les rites si pleins de signification, les cérémonies que l'on emploie dans l'administration des sacrements, ne viennent pas immédiatement ou directement de Jésus-Christ, mais de l'Église ou des Apôtres : aussi leur institution n'est-elle pas rapportée au Sauveur, bien qu'elle puisse lui être attribuée au moins médiatement, en tant

---

operatur principaliter, et sacerdos ut minister, sic institutio sacramentorum respicit Deum ut *auctorem* et Apostolos respicit ut *ministros* in promulgando (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 2). — Depuis la déclaration du Concile de Trente, l'opinion de ces Scolastiques, ou du moins leur manière de s'exprimer n'est plus admissible : elle est donc communément rejetée. Du reste, en réalité, cette ancienne opinion — surtout telle que S. Bonaventure la présente — diffère à peine de celle d'un grand nombre de théologiens postérieurs au Concile de Trente qui attribuent à l'Église la détermination spécifique du signe sacramentel dans la Confirmation et surtout dans l'Ordination. La manière de s'exprimer était défectueuse, parce qu'on ne s'entendait pas très clairement sur les « moments » qui appartiennent à la notion de l'institution. — Cfr. en particulier, S. BONAV., *Brevil.*, VI, 4.

(1) Le Concile n'a point voulu rejeter directement comme hérétique l'expression admise par plusieurs Scolastiques, que certains sacrements n'ont été institués qne par l'intermédiaire des Apôtres.

qu'il a donné aux Apôtres et, dans la personne des Apôtres, à l'Église le pouvoir surnaturel d'établir ces rites et ces cérémonies. Cette différence, l'Église elle-même l'atteste (Trid., sess. 21, cap. 2), lorsqu'elle déclare que son autorité ne s'étend qu'aux pratiques et aux prières accidentelles de l'administration des sacrements, mais nullement à la substance même du sacrement (1). La raison propre de cette distinction dans l'autorité de l'Église ne peut évidemment être que celle-ci : la substance des sacrements, — c'est-à-dire tout ce qui constitue l'essence des sacrements, la forme et la matière essentielle, — vient non point de l'Église, mais immédiatement de Jésus-Christ lui-même : et, par conséquent, tout cela est soustrait à l'autorité de l'Église. Ce que Jésus-Christ a établi doit toujours être observé invariablement, tandis que l'Église peut, dans certaines circonstances et par de sages motifs, modifier ou même abroger les institutions dont elle est l'auteur.

c) Le même Concile (sess. 14, p. 2, cap. 1, et can. 1) dit expressément que l'Extrême-Onction, « instituée par Jésus-Christ notre Seigneur », n'a été que « recommandée et publiée » par l'apôtre S. Jacques. Ici, l'institution (*institutio*) est formellement réservée à Jésus-Christ et en même temps refusée à l'apôtre, à qui l'on attribue seulement la recommandation (*commendatio*) et la promulgation (*promulgatio*) du sacrement. — De même (sess. 14, p. 1, cap. 1, et can. 1 ; sess. 22, cap. 1), l'institution du sacrement de la Pénitence et du sacrement de l'Ordre est attribuée immédiatement à Jésus-Christ.

d) En règle générale, les SS. Pères supposent comme une vérité reconnue de tous ou, parfois, ils déclarent expressément que tous les sacrements chrétiens viennent de Jésus-Christ lui-même, et non pas des Apôtres. *Diviniora sunt sacramenta christianorum quam judæorum. Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus ? De cælo ista sacramenta venerunt* (Ps. Ambr., *de sacr.*, p. 4, c. 4, n. 13). — C'est encore l'Homme-Dieu que les Pères reconnaissent pour l'auteur des sacrements, lorsqu'ils affirment que les paroles sacramentelles sont les paroles de Jésus-Christ lui-même, et que les sacrements ne peuvent en aucune manière être regardés comme les sacrements des Apôtres, mais uniquement comme les sacrements de Jésus-

---

(1) Agnoscit Ecclesia in se potestatem circa ritus et ceremonias, non circa substantiam sacramentorum (Lugo, disp. 7, sect. 1, n. 5). — Supponit Concilium, Christum ipsum tradidisse Ecclesiæ sacramentorum substantiam eamque immutabilem esse voluisse. Hoc autem ipsum fuit, sacramenta *immediate instituere* (Suarez, disp. 12, sect. 1, n. 3).

Christ. « Examinez les paroles des Apôtres. Nul n'a jamais dit : « Mon baptême » (*baptismus meus*). Quoique l'Évangile fût le même pour tous (*quamvis unum omnium esset Evangelium*), ils ont pu dire : « Mon Évangile » (*Evangelium meum* — II, TIM., II, 8) : mais nulle part vous ne trouverez : « Mon baptême » (*baptisma meum* — S. AUG., *in Joann.*, tr. 5, n. 9) [1].

e) Cette doctrine de l'Église a sa source et son point d'appui non seulement dans la prédication des Apôtres ou dans la Tradition, mais encore dans l'Écriture sainte. L'Écriture nous dit expressément que le Seigneur a institué solennellement le Baptême, l'Eucharistie et la Pénitence. Par analogie (*a paritate rationis*), Jésus-Christ doit avoir gardé le même mode d'institution pour les autres sacrements — institution immédiate — quand le contraire n'est pas indiqué ; et, en fait, le contraire n'est point indiqué. Dans l'Écriture sainte, plus encore que dans la Tradition, les Apôtres ne sont que des « administrateurs ou dispensateurs » (οἰκονόμοι, *dispensatores* — I COR., IV, 1), des « promulgateurs » (*promulgatores* — TRID., sess. 14, p. 2, cap. 1) ; nulle part ils ne sont les auteurs (*auctores*) des sacrements.

f) Enfin, il ne manque pas de raisons solides pour établir que Jésus-Christ, notre Seigneur, a agi avec une sagesse admirable en se réservant à lui-même, sans le communiquer à d'autres, le pouvoir d'instituer les sacrements de l'Alliance nouvelle.

En tous cas, l'institution immédiate de tous les sacrements par le Sauveur répond merveilleusement à la nature et au but de ces sacrements eux-mêmes, qui sont la continuation visible, en même temps que mystique, de l'œuvre de la rédemption accomplie par Jésus-Christ dans sa vie mortelle. Les sacrements ont le rapport le plus intime, le lien le plus étroit avec l'Incarnation et avec la sainte Humanité du Christ, puisque leur but principal est de continuer à réaliser subjectivement, d'une manière sensible, l'œuvre de la Rédemption accomplie objectivement d'une manière visible : et ce but, ils l'atteignent par la justification et par la sanctification de chaque âme en particulier.

Les sacrements ne sont point des choses accessoires ; ils font partie de la constitution fondamentale du royaume de Dieu sur la terre. Or, cette constitution a pour auteur l'Homme-Dieu lui-même, qui a fondé l'Église, établi le culte chrétien, donné la loi nouvelle. Comme parties fondamentales et essentielles de l'Église visible, du culte catholique et de la loi du Testament

---

(1) « Baptismus *meus*, nemo dixit Apostolorum omnino (S. AUG., *de bapt.*, l. 5, c. 14, n. 16).

nouveau, il faut donc que les sacrements (et le sacrifice eucharistique) aient Jésus-Christ même pour auteur (1). *Septem sacramenta legis gratiæ Christus instituit tanquam novi testamenti mediator et præcipuus lator legis* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 4). En leur qualité d'envoyés et de serviteurs de Jésus-Christ, les Apôtres avaient seulement la mission de gouverner, au nom du Sauveur, « l'Église bâtie » par Jésus-Christ, en prêchant les vérités révélées une fois pour toutes et en administrant les sacrements définitivement établis. *Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen* Ecclesiæ constitutæ per fidem et fidei sacramenta. *Unde sicut non licet iis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet iis aliam tradere fidem neque instituere alia sacramenta, sed per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi* (S. Thom., 3, q. 64, a. 2, ad 3).

Si les rites sacramentels de la Loi ancienne reposaient immédiatement sur une institution divine, les sacrements bien plus excellents et bien plus efficaces de la Loi nouvelle ne pouvaient assurément avoir un homme pour auteur. *Sacramenta N. L. sunt digniora quam sacramenta V. L. Sed omnia sacramenta V. L. sunt a Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta N. L. habent institutionem ab ipso Christo* (Suppl., q. 29, a. 2).

Enfin, il est hors de doute qu'aux yeux des fidèles nos sacrements gagnent en valeur et en dignité parce qu'ils ont été institués non point par les hommes, mais immédiatement par Jésus Christ (2). *Non est parvipendendum quod et Deum habet auctorem et de cœlo ducit originem* (S. Bern., *de consid.* c. 4, a. 18).

§ 20. — Ministre des sacrements.

1. — Jésus Christ notre Seigneur a institué nos sacrements : en d'autres termes, il a lui-même établi et prescrit tout ce qui est indispensablement nécessaire à l'existence des sacrements. Mais pour la « confection » du sacrement, il faut non seulement

(1) Alii dicunt quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum : sed quædam per seipsum promulgavit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum ; quædam autem Apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quæ in iis nonnisi divinitus inest (Suppl., 9. 29, a. 3).

(2) Suarez, disp. 12, sect. 1, n. 7-10.

que la matière essentielle (*debita materia*) et la forme essentielle (*debita forma*) soient dûment unies, mais encore que l'union de ces deux éléments constitutifs se fasse par un ministre autorisé (*debitus minister*) (1). Comme auteur des sacrements Jésus-Christ a donc désigné aussi les personnes par l'intermédiaire desquelles il veut que ces sacrements soient administrés (2). Il reste lui-même le ministre principal (*minister principalis*). Sans doute, il n'administre point les sacrements par sa présence et par son action visibles (*non ministerio corporis*), mais par l'action invisible de sa puissance et de sa majesté (*invisibili opere majestatis* — S. AUG.) (3), par laquelle il demeure jusqu'à la fin des temps avec son Église pour l'assister (MATTH., XXVIII, 20). Les hommes ne sont donc que les ministres secondaires ou subordonnés, puisque ce n'est point d'eux-mêmes ni par leur propre puissance qu'ils accomplissent les actes sacramentels, mais en qualité de représentants et d'instruments de l'Homme-Dieu (4).

2. — L'homme, ministre visible et secondaire, n'est, par conséquent, que l'organe c'est à-dire l'instrument animé (*instrumentum animatum*) dont Jésus-Christ, ministre invisible et principal, se sert pour accomplir extérieurement les actes sacramentels et communiquer aux âmes la grâce sacramentelle. De même, en effet, que le Sauveur produit le sacrement par le

(1) Efficacia sacramenti non tantum est ex *verbis prolatis*, sed etiam ex *materia debita* et *persona conveniente*, et ideo si *sit* defectus in persona ministri, verba prolata ab alio non possunt efficaciam sacramento præbere (S. THOM., IV, dist. 7, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 1).

(2) Manifestum est quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit : ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus *elegit ministros, per quos* prædicta fidelibus dispensaret (S. THOM., *c. gent.*, IV, 75).

(3) Quum dicimus : « Christus baptizat », *non visibili ministerio* dicimus sed occulta gratia, *occulta potentia* in Spiritu Sancto, sicut de illo dictum est a Joanne Baptista : « Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto » (Joann., I, 33). Nec jam baptizare cessavit, sed adhuc id agit, *non ministerio corporis sed invisibili operatione majestatis*. Quod enim dicimus : « Ipse baptizat » non dicimus, ipse tenet et in aqua corpus credentium tingit, sed, ipse invisibiliter mundat et hoc universam prorsus ecclesiam (S. AUG., *c. litt. Petil.*, l, 3, c. 49, n. 59).

(4) Conficere sacramentum est opus supernaturale : nam est conficere signum efficax gratiæ ; sed nulla creatura ex se habet hanc potestatem, ergo oportet ut illam recipiat ex divina institutione (SUAREZ, disp. 13, sect. I, n. 1).

ministre humain qu'il emploie, ainsi il produit, par l'intermédiaire de ce ministre, la justification et la sanctification des âmes (1).

Dans l'administration des sacrements, l'homme est donc véritablement une cause concomitante, quoique simplement instrumentale, de la communication de la grâce, en tant que, représentant de Jésus-Christ, il produit, en nous et par la puissance de Jésus-Christ, le signe sacramentel qui communique la grâce (2). *Alius est donator, alius est ministrator* (S. Aug., serm. 266, n. 3). — *Solus Deus remittit peccata* auctoritative (Is., XLIII 25), *homines autem dicuntur remittere ministerio* (S. Thom., *de verit.*, q. 27, a. 3, ad 1) (3). Ainsi le ministre possède une véritable autorité, un pouvoir réel sur la collation de la grâce, sur la justification et la sanctification de l'homme : mais cette autorité est dépendante et limitée, en tant qu'il ne peut l'exercer que parce qu'il est le ministre des sacrements, c'est-à-dire en tant qu'il prépare et présente les vaisseaux que Jésus-Christ Notre Seigneur remplit de sa grâce par sa propre puissance (4). *Potestas ministri alligata est sacramentis.* — L'efficacité et la dignité des sacrements chrétiens confèrent donc une sublime excellence aux « ministres de la Loi nouvelle » dont la fonction les rend ainsi, par ce pouvoir de sanctification (5), les « glorieux ministres de l'Esprit » (II Cor., III, 6-9).

---

(1) Ministri Ecclesiæ neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes neque gratiam conferunt sua virtute (comme cause principale), sed *hoc facit Christus per eos sicut per quædam instrumenta* (S. Thom., 3, q. 64, a. 5, ad 1).

(2) Quomodo et Moyses sanctificat (Exod., XXIX, 24) et Dominus (Levit., XXI, 15) ? Non Moyses pro Domino, sed Moyses visibilibus sacramentis per ministerium suum, Dominus autem invisibili gratia per Spiritum suum (S. Aug., *in hept.*, l. 3, q. 84). — Res inanimatæ non operantur aliquid ad interiorem effectum nisi *instrumentaliter*. Et similiter homines non operantur ad sacramentorum interiorem effectum nisi *per modum ministerii* (S. Thom., 3, q. 64, a. 2, ad 3).

(3) In baptismo sacerdos baptizat instrumentaliter et tamen confert gratiam : ergo similiter in sacramento pœnitentiæ sacramentaliter et ministerialiter absolvit a pœna et culpa, *in quantum dat sacramentum in quo peccata dimittuntur*. Quod autem dicitur quod solus Deus peccata dimittit, verum est *auctoritate* (S. Thom., *in Joann.*, c. 20, lect. 4).

(4) Minister non habet peculiarem influxum distinctum ab influxu ipsius sacramenti (Tanner, disp. 3, q. 4, dub. 2, n, 12. — Cfr. Bellarm., l. 1, c. 27).

(5) Sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiæ collationem operabatur nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim V. L., quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut

3. — Celui-là seul peut administrer les sacrements, qui a été destiné à ce ministère, qui y a été appelé et autorisé par Jésus-Christ, auteur et maître des sacrements. En conséquence de l'économie établie par le Sauveur, les hommes seuls, les hommes encore voyageurs ici-bas (*soli homines viatores*) sont appelés à cette fonction et revêtus de l'autorité sacramentelle. *Potestas dispensationis sacramentorum regulariter spectat ad solum genus humanum* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 5). — Rien de plus convenable, puisqu'il en résulte que le ministre secondaire est en parfaite harmonie avec le sujet du sacrement, comme avec le ministre principal et avec le sacrement lui-même. Les sujets des sacrements, en effet, sont les hommes seuls, les hommes voyageurs ici-bas ; en outre, l'homme mortel, sujet à la souffrance est seul, par sa nature, en harmonie avec l'Homme-Dieu en tant que le Sauveur, par sa Passion et par sa mort, est la cause méritoire de l'efficacité et des grâces des sacrements (1); et enfin seule la nature de l'homme, composé d'un corps et d'une âme, est en rapport avec l'essence des sacrements constitués par l'union d'éléments matériels avec une vertu spirituelle (2). *Dispensatio sacramentorum non est concessa* nisi hominibus, *qui conveniunt cum* Verbo incarnato, *a quo sacramenta fluxerunt, in natura assumpta, et etiam cum* sacramentis, *in quibus est spiritualis virtus in corporeis elementis, sicut et homines ex natura spirituali et corporali compositi sunt* (S. THOM., IV, dist. 5, q. 2, a. 3, sol. 1). — Comme fonction ou exercice du rôle de médiation (3) qui appartient à l'Église, il est également convenable que l'administration des sacrements ne soit pas

---

conferunt sacramenta N. L., quorum est minister sacerdos evangelicus : unde sacerdotium novum est dignius veteri (S. THOM., *de verit.*, q. 27, a 3, ad 20).

(1) Tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quæ est Christi secundum quod est homo, cui in natura conformantur homines, non autem angeli, sed potius secundum passionem dicitur modico ab angelis minoratus (HEBR., c. 2). Et *ideo* ad *homines* pertinet dispensare sacramenta et in iis ministrare, non autem ad angelos (S. THOM., 3, q. 64, a. 7).

(2) Verbum incarnatum, quia in quantum Deus et homo sacramenta instituit ad salutem hominum, ordinavit, sicut congruum fuit, ut hominibus dispensarentur per ministerium hominum propter servandam conformitatem dispensatoris ad Salvatorem Christum et ad ipsum hominem salvandum (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 5).

(3) Sacerdotes N. T. possunt dici *mediatores* Dei et hominum, in quantum sunt *ministri* veri Mediatoris *vice ipsius* salutaria *sacramenta* hominibus *exhibentes* (S. THOM., 3, q. 26, a. 1, ad 1).

confiée à de purs esprits, mais à des hommes qui, en tant qu'hommes, peuvent représenter leurs semblables (Hebr., v, 1) dans les choses religieuses, et, en même temps, appartiennent encore à l'Église de la terre dont les sacrements sont le trésor le plus précieux.

Dans l'ordre ordinaire de la Providence, les anges sont donc exclus de l'administration des sacrements, aussi bien que les bienheureux et, en général, les âmes des défunts. En certains cas extraordinaires et, d'une manière miraculeuse, les bons anges ou les bienheureux pourraient, toutefois, sur un ordre spécial de Dieu, exercer le ministère sacramentel (*ministerium sacramentale*). C'est ainsi que, dans la vie des Saints, nous voyons d'assez nombreux exemples de la sainte communion reçue de la main des anges (1). *Sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiæ ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi sacramenta* (S. Thom., 3, q. 64, a. 7).

4. — L'administration des sacrements appartient, sans doute, aux hommes, mais non à tous les hommes, ni même à tous les fidèles indistinctement : elle est confiée au seul sacerdoce catholique ; elle est, par conséquent, une fonction proprement sacerdotale (Cfr. Trid., sess. 7, *de Sacr. in gen.*, can. 10). *Proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri Ecclesiæ per sacramentum ordinis consecrati, ut sint* medii *inter Deum et plebem, divina populo tradentes et ideo* solis iis *competit* ex officio *sacramenta ministrare nec per alium conferri possunt excepto baptismo propter necessitatem* (S. Thom., iv, dist. 7, q. 3, a. 1, sol. 1). — Cependant, sous ce rapport, il y a une différence remarquable entre le sacrifice et le sacrement. Le sacrifice est (du moins presque toujours) un acte du culte public et solennel, fait au nom de la société religieuse ; c'est pourquoi, de sa nature, il doit être accompli par une personne représentant toute la société religieuse, en d'autres termes par un prêtre. Au contraire, les sacrements, comme moyens de salut, n'exigent point toujours ni nécessairement, en eux-mêmes, le ministère d'une personne publique ou d'un prêtre. Rien ne s'oppose, en

---

(1) Angelorum pane, quæsumus, Domine, B. Stanislai nos intercessio dignos efficiat qui eo meruit *angelica manu* recreari (*Secr. in fest. S. Stanislai*, 13 Nov.). — Les saints qui ont reçu la divine Eucharistie par le ministère des esprits célestes, sont en grand nombre (Ribet, *La mystique divine*, ii, 86. — Cfr. Muszka, l. 1, n. 117).

effet, à ce que Dieu ou Jésus-Christ emploient, pour la sanctification des hommes, le ministère d'une personne privée. Aussi voyons-nous que le Baptême, qui est le sacrement le plus indispensable au salut, peut être, en vertu d'une dispensation divine (*divina dispensatione* — S. THOM.), validement administré par n'importe qui. Quant au Mariage, c'est un sacrement tellement à part qu'il ne peut être réalisé que par les contractants eux-mêmes (en tant qu'ils sont baptisés). En dehors de ces exceptions, il convenait que l'administration des sacrements fût confiée au prêtre, qui reçoit une consécration spéciale et dont la fonction essentielle et principale est l'oblation du sacrifice ; en remplissant ce double ministère, il apparaît véritablement comme le médiateur entre le ciel et la terre, puisqu'il est ainsi appelé non seulement à glorifier Dieu, mais encore à sanctifier les hommes.

Pour les cinq autres sacrements il n'y a point, comme pour le Baptême et pour le Mariage, le même motif de faire une exception. Ils ne peuvent être administrés, d'après la sage disposition établie par le Sauveur, que par des personnes appartenant à la hiérarchie, c'est-à-dire par les ministres de l'Église revêtus par l'ordination sacramentelle d'une autorité et d'une dignité spéciales (sacerdoce ou épiscopat) qui les séparent du peuple et les élèvent bien au dessus de lui (1). Ici, même, nous trouvons une subordination, une hiérarchie en rapport avec le but des sacrements : l'administration de l'Eucharistie, de la Pénitence et de l'extrême Onction est remise aux simples prêtres ; celle de l'Ordre et de la Confirmation est réservée à l'évêque. *In aliquibus sacramentis necessario cum intentione requiritur* ordo sacerdotalis *vel* pontificalis ; *pontificalis, inquam, necessarius est dispensationi confirmationis et ordinis* ; *sacerdotalis vero dispensationi eucharistiæ, pœnitentiæ et unctionis extremæ. — Baptismus autem et matrimonium, licet ad sacerdotes spectent, possunt tamen præter ordinem sacerdotalem dispensari de facto, maxime in articulo necessitatis* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 5).

5. — Seul, le sacerdoce institué par Dieu et revêtu d'un pouvoir surnaturel, a la mission et le droit de dispenser les sacrements. Ce n'est point seulement la constitution organique et

(1) Oportet ut in congregatione christianorum *præpositi* plebis eminentius sedeant, ut ipsa sede *distinguentur* et eorum *officium* satis appareat : non tamen ut inflentur de sede, sed ut cogitent sarcinam, unde reddituri sunt rationem. Quis autem novit, utrum hoc ament aut non ament? Res ista cordis est, judicem habere non potest nisi Deum (S. AUG., serm. 91, c. 5).

harmonique du royaume de Dieu sur la terre, c'est aussi la dignité et la sainteté des sacrements (1) qui exigent « des dispensateurs des mystères divins » spécialement consacrés dans ce but, et, par la possession d'une autorité spirituelle, plus particulièrement conformes à l'Homme-Dieu, auteur et ministre principal des sacrements (2). Les prêtres sont donc les images fidèles et les instruments privilégiés de l'Homme-Dieu, véritable grand prêtre, dont ils appliquent les grâces de rédemption aux membres de son corps mystique par la dispensation des moyens de salut. Lorsqu'ils exercent leur sublime ministère, il sont « les coopérateurs de Dieu » (Θεοῦ συνεργοί — *Dei adjutores* — I Cor., III, 9), dans la plus divine de toutes les œuvres : la justification et le salut des âmes immortelles pour lesquelles Jésus-Christ est mort (Rom., XIV, 15). L'œuvre du prêtre est de coopérer (3), par la dispensation de la grâce, par le sacrifice, par la prédication de la parole de Dieu, à l'édification de « l'édifice que Dieu bâtit », à la culture du « champ de Dieu » (I Cor., III, 9) afin que ce champ rapporte « cent, soixante, trente pour un » pour la gloire et la joie du Maître (Matth., XIII, 8). C'est là un honneur, une distinction imméritée, que Dieu, « la gloire de ses prêtres » (*Miss. Rom.*) prenne des hommes « environnés de faiblesse » (Hebr., V, 2) pour en faire non seulement les sujets mais encore les ministres de ses sacrements (4) (*sacramentorum suo-*

(1) Principalior ratio, quare potestas spiritualis debet conferri per modum sacramenti, est propter *sacramentorum dignitatem*, quæ in Ecclesia dispensantur et in quibus Deus colitur : quæ ut non venirent in contemptum, non debuerunt omnibus committi dispensanda, sed personis specialibus, et dum his committitur quod aliis non datur, datur his potestas, per quam speciali ordine situantur in Ecclesia Dei (S. Bonav., IV, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 2).

(2) Ministros Christi oportet ei esse *conformes*. Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, in quantum fuit *Deus* et *homo*... Oportet igitur ministros Christi *homines* esse et aliquid *divinitatis* ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem (S. Thom., *c. gent.*, IV, 74).

(3) Populus fidelis est quasi ager a Deo cultus et fructum ferens ejus opere, et quasi domus a Deo ædificata, in quantum se. Deus in iis habitat. Sic igitur ministri *Dei* sunt *adjutores*, in quantum laborant in agricultura et ædificatione fidelis populi (S. Thom., *in I epist. ad Cor.*, c. 3, lect. 2).

(4) Ecclesiæ ministros potissimum Deus elegit, per quorum manus pretiosa illa gratiæ et salutis fluenta, ex Christi morientis latere manantia, in populum fidelem deriventur. Quum igitur *Christi ministri* sint, cujus vices gerunt, et *dispensatores mysteriorum Dei*, sæpius secum recolant, qua *singulari* plane *dignitate* et *honore* fulgeant, quod quamque formidan-

rum et participes efficit et ministros — Postcomm. pro S. Donato), les plaçant, par ce ministère même, en quelque sorte au-dessus des anges du ciel. En vérité, elle est sublime cette fonction que la grâce de l'Esprit Saint accorde au prêtre ! La dispensation des trésors célestes est confiée à des hommes qui vivent encore sur cette terre (τὰ ἐν οὐρανοῖς διοικεῖν ἐπετράπησαν) et qui reçoivent ainsi une puissance refusée aux anges et aux archanges (καὶ ἐξουσίαν ἔλαβον ἣν οὔτε ἀγγέλοις οὔτε ἀρχαγγέλοις ἔδωκεν ὁ θεός — S. CHRYS., *de sacerdot.*, III, 5).

§. 21. Les sacrements ne dépendent point de la condition morale du ministre.

1. — Jésus-Christ Notre Seigneur a désigné les personnes qui sont aptes à administrer et à dispenser les sacrements. Il a, en même temps, déterminé les conditions subjectives requises du ministre pour que l'acte posé par lui soit vraiment un sacrement. Ici, nous examinons seulement soit ce qui, de la part du ministre, est toujours exigé, soit ce qui ne l'est jamais, pour que le sacrement soit valide. Or Jésus-Christ demande uniquement : *a*) que le ministre soit légalement autorisé, c'est-à-dire qu'il ait reçu, par la consécration sacramentelle, l'aptitude intrinsèque à dispenser le sacrement ; — *b*) que, dans l'accomplissement du rite essentiel, il ait l'intention d'exercer le pouvoir qui lui a été conféré. Ces deux choses, et ces deux choses seulement, sont requises du ministre pour la validité du sacrement. Donc, le pouvoir et l'intention nécessaires étant supposés, les sacrements peuvent être valides, que le ministre soit bon ou mauvais, fidèle ou infidèle, dans l'Église ou hors de l'Église. Ce n'est qu'après de longs débats (1), que cette vérité a été mise en pleine

---

dum onus humeris gerant. Quotidie et quoties sacramentis ministrandis inserviendum est, illud in mentem revocent, *sancta sancte*, i. e. reverenter ac religiose esse tractanda (*Coll. Lac.*, III. 456).

(1) Etsi ista quæstio aliquando fuerit dubia multum apud præclaros doctores de omnibus sacramentis, tam de baptismo quam de aliis, quod non essent apud hæreticos, tamen per illustrissimum doctorem Augustinum aperte est nobis hæc quæstio patefacta, quod sacramenta ecclesiastica apud hæreticos, qui formam Ecclesiæ servant et intentionem habent faciendi quod facit Ecclesia, sunt quantum ad *veritatem*, quamvis non sint quantum ad utilitatem : quia sacramenta dispensant, sed tamen fructum sacramenti non reportant pro eo quod Spiritus Sanctus (la grâce sanctifiante) non est extra catholicam Ecclesiam (S. BONAV., IV, dist. 25, a. 1, q. 2).

lumière et acceptée par tous : il nous faut donc exposer pourquoi ni l'état de grâce ni l'orthodoxie ne sont une condition nécessaire pour que les sacrements soient validement administrés.

2. — Au cours des siècles, l'Église elle-même a plus d'une fois déclaré que la disposition morale ou religieuse du ministre n'a aucune influence sur la vérité et l'efficacité des sacrements ; que, dès lors, ni l'état de grâce, ni l'orthodoxie, ni l'union actuelle à l'Église ne sont nécessaires (1). *Malus sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficit, vere absolvit, vere baptizat, vere confert alia sacramenta* (*Decr.* MARTINI V, art. 22). — Même en état de péché mortel, le ministre « fait » (*conficit*) et « administre » (*confert*) le sacrement, pourvu qu'il garde tout ce qui est essentiel (*omnia essentialia*) à la constitution et à la dispensation du sacrement (TRID., sess. 7, *de sacr. in gen.*, can. 12) ; — de même, le baptême administré par les hérétiques conformément aux prescriptions est un vrai baptême (*verus baptismus*. — TRID., sess. 7, *de bapt.*, can. 4). — La preuve de ce dogme ne peut être tirée directement de l'Écriture, mais de la Tradition apostolique. Quant à la Tradition apostolique, elle nous est irréfutablement attestée, non seulement par les décisions formelles des conciles et des synodes, mais encore par l'usage ancien, constant et universel de ne point réitérer les sacrements administrés en dehors de l'Église, par un hérétique, par un infidèle (2). Au III[e] siècle,

---

(1) Quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis *caritas* ita et *fides*. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus, sed *infidelis* potest verum sacramentum præbere, dummodo cetera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti (S. THOM., 3, q. 65, a. 9).

(2) Quondam Agrippinus (évêque de Carthage vers 220) primus omnium mortalium contra divinum canonem, contra universalis Ecclesiæ regulam, contra sensum omnium consacerdotum, contra morem et instituta majorum rebaptizandos (ceux qui avaient été baptisés hors de l'Église par des hérétiques) esse censebat... Quum undique ad rei novitatem cuncti reclamarent... Papa Stephanus... his verbis sanxit : « Nihil novandum nisi quod traditum est » (VINC. LERIN., *Commonitor.*, c. 3). — Consuetudo illa, quæ opponebatur Cypriano, ab Apostolorum traditione exordium sumpsisse credenda est sicut sunt multa, quæ universa tenet Ecclesia et ob hoc ab Apostolis præcepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur (S. AUG., *de bapt.*, l. 5, c. 23, n. 31). — Tertullien n'est pas sans avoir exercé sur ce point quelque influence : il avait contesté la validité du baptême des hérétiques (*De bapt.*, c. 15).

nombre d'évêques de l'Afrique et de l'Asie Mineure — entre autres, Cyprien et Firmilien — prononçaient que le baptême donné hors de l'Église était invalide, et qu'on devait le réitérer aux hérétiques qui revenaient à l'unité : le pape Étienne Ier (254-257) s'opposa énergiquement à cette mesure comme à une nouveauté condamnable ; il recommanda sagement de ne point abandonner la tradition et la coutume immémoriales : *Nihil innovetur nisi quod traditum est.* Seule la pénitence, ou, dans la pénitence, l'imposition des mains pour la réconciliation des hérétiques avec l'Église, était en usage. — Au IVe siècle, la secte des Donatistes parut surtout en Afrique. Ils allaient encore plus loin dans l'erreur et niaient la validité de tous les sacrements administrés par des pécheurs. Dans une série d'écrits dirigés contre la secte, S. Augustin a, non seulement défendu victorieusement, mais scientifiquement établi et justifié la doctrine apostolique et la pratique de l'Église, d'après lesquelles les hérétiques eux-mêmes et les pécheurs peuvent validement administrer les sacrements.

3. — La raison dernière de ce fait, que les pécheurs et les hérétiques peuvent validement donner les sacrements, est dans la volonté de Dieu et dans les dispositions établies par Jésus-Christ. En effet, d'après ces dispositions, d'une part l'essence des sacrements est complètement indépendante de la dignité ou de l'indignité morale du ministre ; et, d'autre part, le pouvoir de dispenser les sacrements n'est attaché ni à la justice personnelle ni à l'orthodoxie du ministre.

a) Et tout d'abord, si l'on considère la nature des sacrements, il est clair qu'elle dépend uniquement de Celui qui les a institués. Or Jésus-Christ n'a point voulu que la nature intrinsèque des sacrements, que leur valeur objective pût être atteinte ou compromise par les dispositions subjectives du ministre. La sainteté, la vertu et l'efficacité de nos sacrements n'ont nullement pour conditions la bonté morale et les mérites personnels du ministre humain : elles découlent exclusivement de Jésus-Christ qui a institué les sacrements et qui ne cesse de les appliquer par ses représentants. *Tota efficacia sacramentorum in Christo* originaliter *est* (S. Thom., *de verit.*, q. 29, a. 4, ad 2). — *Tota virtus sacramentorum derivatur a Christo* (S. Thom., 3, q. 64, a 5). — Aussi S. Ambroise rappelle-t-il à celui qui reçoit le sacrement de ne point regarder les mérites personnels, mais la fonction et le pouvoir des prêtres : *Non* merita *personarum consideres, sed* officia *sacerdotum* (*De myster.*, c. 5, n. 27). — Nostra servitia, *sed* tua *sunt* sacramenta. *Neque enim humanæ opis est divina conferre, sed* tuum, *Domine,* munus *est* (S. Ambr., *de*

Spir. sanct. prol., n. 18). — Les sacrements sont objectivement saints en eux-mêmes, et non par les hommes (*sacramenta per se sunt sancta, non per homines*); les hommes ne sont que les ministres ou les ouvriers (*operarii*), et non les maîtres des sacrements; ils ne peuvent s'approprier ce qui appartient à Dieu. C'est en vain qu'on recourt au dicton (*vox de vico collecta, non de libro lecta*) et qu'on nous répète : Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas (*qui non habet, quod det*, quomodo dat ?) (Cfr. OPTAT. MILEV., *de schism. Donat.*, l. 5. c. 4. 6. — Des objections de ce genre, par exemple : Ce qui est impur ne peut purifier, le blessé ne peut guérir, ni la mort ne saurait vivifier ni un aveugle éclairer, — de telles objections reposent sur cette fausse hypothèse que le ministre donne le sacrement en son propre nom et qu'il tire la grâce sacramentelle du trésor de ses mérites personnels, tandis que la subjectivité du ministre n'a aucun lien avec la vertu objective des sacrements (1).

b) En outre, nous avons une circonstance décisive sur ce point : c'est que Jésus-Christ n'a pas voulu que la possession et l'usage du pouvoir ministériel relativement aux sacrements dépendent de l'orthodoxie ou de la moralité du ministre secondaire : le pouvoir qu'il a une fois reçu, le ministre le conserve et il peut toujours l'exercer validement, alors même qu'il a perdu la foi ou la grâce ou qu'il n'appartient plus à l'Église. Le pouvoir d'administrer validement les sacrements est dans l'autorité conférée par l'Ordre, et cette puissance est aussi inamissible que l'ineffaçable caractère du sacrement dans lequel elle a sa raison et son principe. Grâce au lien indissoluble de ce caractère et de ce pouvoir, le mauvais prêtre ou le mauvais évêque (hérétique, incrédule, schismatique, dégradé) demeure encore uni en quelque manière à Jésus-Christ; et, par conséquent, il reste son représentant dans l'administration des sacrements. *Minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, sc. Christi, et ideo in eo* non *requiritur*

---

(1) Duplices sunt operationes nostræ. Quædam, quas nostro nomine reddimus et quæ nostra gratia meritisque nituntur, ut eleemosyna et jejunium. Alteræ vero sunt, quæ non a nobis efficacitatem habent, sed prorsus a Christo, ut baptismus et absolutio sacerdotis in pœnitentiæ sacramento. Quia enim sacerdos non in suo, sed in nomine Christi baptizat et absolvit, istiusmodi actiones, in quibus purum nudumque ministerium est, non a ministro vim accipiunt, sed a Christo, cujus revera magis dicuntur esse quam nostræ. Nam ille est qui baptizat, ille est qui absolvit. Quocirca sive justus administer sit sive injustus, ad effectum sacramenti nihil omnino interest (MELCH. CAN., *de loc. theol.*, l. 12, c. 11, n. 65).

gratia personalis, *sed solum* auctoritas ordinis, *per quam quasi* Christi vicarius *constituitur* (S. Thom. *de verit.*, q. 29, a. 5, ad 3).

Le ministre coupable mériterait sans doute que cette puissance surnaturelle lui fût retirée ; mais Dieu ne la lui reprend plus parce que, en raison de sa destination prochaine, cette puissance est une grâce gratuitement donnée (*gratia datis data*) (1) et rentre, par conséquent, dans les charismes qui ont pour but immédiat non pas le bien du sujet, mais le salut du prochain ou de la communauté. Puis donc que le pouvoir sacramentel est conféré pour l'utilité d'autrui, pour le service et le salut des âmes, il n'est point retiré même à un pécheur et à un indigne (2).

c) Si nos sacrements sont complètement indépendants de la disposition morale du ministre, la raison intrinsèque en est donc dans la place que le Seigneur fait à son ministre dans l'économie des sacrements. L'action de l'homme est ici entièrement subordonnée ; l'homme est simplement ministre ou instrument par rapport à l'action invisible de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ qui est le ministre principal des sacrements, comme c'est lui qui, par sa propre vertu, purifie l'âme ou la sanctifie, puisque toute l'efficacité des sacrements a en lui sa source : mais, pour cela, il emploie les hommes comme ses instruments. Or, le Seigneur est assez puissant et assez bon pour communiquer aux âmes la grâce des sacrements par le moyen d'instruments morts spirituellement. *Christus operatur in sacramentis et per bonos tanquam per membra viventia et per malos tanquam per instrumenta carentia vita* (S. Thom., 3, q. 64, a. 5, ad 2). — La malice et l'indignité morales du ministre ne peuvent ainsi empêcher les fidèles de recevoir de Jésus-Christ le salut par les sacrements. *Non igitur malitia ministrorum impedit, quin fideles salutem* per *sacramenta consequantur* a *Christo*, (S. Thom., *c. gent.*, IV, 77). — La « puissance d'excellence », le Seigneur ne la communique à aucun homme ; il donne la « puissance minis-

(1) Gratia gratis data non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur (S. Thom., 1, 2, q. 111, a. 1).

(2) Bonum illud gratiæ *gratis datæ* ordinatum est ad utilitatem communem et quamvis non valeat accipienti, tamen *valet aliis* : ideo Dominus, qui in distributione sacramentorum utilitatem communem considerat et suam institutionem non retractat, *malis* confert istam potentiam, qui ordinati sunt secundum Ecclesiæ catholicæ formam... Deus non dat potestatem indigno propter se, sed propter communem utilitatem, et quia, quamvis malus *non* sit *dignus*, potest tamen esse *utilis* : ideo ei confert (S. Bonav., IV, dist. 19, a. 1, q. 2).

térielle », et il la donne aux bons et aux méchants. « N'appréhende point le ministère des méchants, mais regarde la puissance du Seigneur. En quoi un mauvais ministre peut-il te nuire, quand le Seigneur est bon » ? (*Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus?* — S. Aug., *in Joann.*, tr. 5, n. 11). — *Non intercipit medius minister beneficium largitoris* (S. Aug., *serm.* 266, n. 1).

Les Pères et les théologiens ont toujours cherché à mettre cette vérité en pleine lumière par des analogies ou des comparaisons empruntées aux choses visibles. Pour la conduite de l'eau, il importe peu que le canal soit d'argent ou de plomb (*accidit quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea* — S. Thom.) : que le sceau soit d'or ou de fer, il marque son empreinte sur la cire (S. Greg. Naz. — *in Sanct. Bapt.*, c. 26) ; la semence jetée dans la terre produit son fruit, que le semeur soit bon ou mauvais. *Opus sacramenti pensatur secundum meritum et dignitatem instituentis : tale semper remanet efficax et impollutum nec potest aliquo modo pollui sicut nec meliorari. Habet enim virtutem a Christo, non a ministro, sicut semen jactum in terram æqualiter fructificat, sive sit bonus qui seminat sive malus* (S. Bonav., IV, dist. 5, a. 2, q. 1. — Cfr. S. Aug., *in Joann.*, tr. 5, n. 15).

d) Les réflexions et les considérations suivantes ont aussi leur importance si l'on veut apprécier le ministère sacramentel établi par Jésus-Christ. Ici, encore, l'Homme-Dieu, notre Rédempteur, révèle merveilleusement la profondeur de sa sagesse et l'étendue de son amour, comme l'énergie de sa puissance. Si, en effet, la validité des sacrements dépendait de la vertu et de la dignité personnelle du ministre, il en résulterait évidemment les pires conséquences pour les individus et pour l'Église entière (*nulla stabilitas esset in Ecclesia.* — S. Bonav.).

Et d'abord, les hommes seraient aisément induits à mettre leur espérance dans leurs semblables, alors même qu'il s'agit de la collation de la grâce. *Ut ergo spem nostræ salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex* virtute Christi, *sive per* bonos *sive per* malos *ministros dispensentur* (S. Thom., *c. gent.*, IV, 77). — En outre, l'état de grâce peut facilement se perdre ; c'est une chose surnaturelle que nous ne pouvons reconnaître avec certitude : les fidèles seraient donc fréquemment assaillis de doutes, d'inquiétudes et d'angoisses relativement à la validité des sacrements reçus. La réception des sacrements ne serait plus, comme elle doit l'être et comme elle l'est en réalité, une source de consolation et de paix ; elle deviendrait une cause de pénible incer-

titude dans l'affaire la plus importante de toutes, qui est l'affaire du salut. — Par suite de cette incertitude au sujet de la validité des sacrements, l'économie extérieure de l'Église serait elle-même troublée : la crainte que tel ou tel prêtre ne soit peut-être pas en état de grâce détournerait souvent les fidèles de recourir aux sacrements (1). *Dubitatio maxima et perplexitas in Ecclesia Dei relinqueretur, quod est contra bonam institutionem Ecclesiæ, quæ debet esse fundata in fundamento veritatis æternæ* (S. BONAV., IV, dist. 19, a. 1, q. 2).

Ces conséquences, certes, autorisent ou plutôt obligent déjà par elles-mêmes à admettre que l'Homme-Dieu, auteur des sacrements, n'a pas dû exiger des ministres des qualités ou vertus surnaturelles pour la validité de l'administration des sacrements : ces vertus ne sont « à nu et à découvert » que devant Dieu (HEBR., IV, 13) ; mais nous, hommes, nous ne saurions avoir une assurance suffisante qu'elles existent de fait. Pour que les sacrements atteignent complètement leur but, il faut que toutes les conditions requises pour leur existence puissent être facilement et sûrement constatées. Cela est vrai surtout des sacrements qui impriment un caractère, et qui, dès lors, ne peuvent être réitérés et dont la validité est d'une souveraine importance pour la vie et l'organisation de l'Église. — Cfr. S. THOM., *c. gent.* IV, 77.

4. — D'après ce que nous avons dit, on voit que la piété et la dignité personnelle du ministère n'ajoutent rien au fruit propre et essentiel du sacrement en lui-même. Un bon prêtre ne donne, dans un sacrement, rien de plus qu'un mauvais prêtre : ce que nous y recevons est toujours un don de Dieu et de Dieu seul. *Effectus sacramenti* non datur melior per meliorem ministrum (S. THOM., 3, q. 64, a. 2, ad 2). *Baptismus verus bonis et malis datur a bonis et malis, et ipse tamen æque sanctus est et munus ejus æquale, sive a bonis sive a malis baptizentur* (PETR. LOMB.,

(1) Quia *securitas salutis* exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat, et nullus est qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris et idem ipse non est certus de se, utrum amore an odio dignus sit (ECCL., IX, 1) ; ideo si sacramenta dispensari solum possent a bonis, nullus esset *certus* de susceptione sacramenti et sic oporteret semper iterari et *malitia* unius præjudicaret alienæ saluti : nulla etiam esset *stabilitas* in gradibus hierarchiæ Ecclesiæ militantis, quæ maxime consistit in sacramentis dispensandis. Et ideo congruum fuit, ut sacramentorum dispensatio committeretur homini non ratione *sanctitatis*, quæ variatur secundum voluntatem, sed ratione *auctoritatis*, quæ semper manet, quantum est de se, ac per hoc oportuit, quod se extenderet ad bonos et malos, ad eos qui sunt *intra* et ad eos qui sunt *extra* Ecclesiam (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 5).

IV, dist. 5, c. 1. — Cfr. S. Aug., *in Joann.*, tr. 6, n. 8). — Le prêtre est ministre, c'est-à-dire dispensateur de la parole de Dieu et des sacrements chrétiens (*minister, i. e. dispensator verbi et sacramenti* — S. Aug., *c. lit. Petil.*, l. 3, c. 65, n. 67). Mais tandis que les qualités personnelles du prédicateur peuvent beaucoup aider au succès de son ministère, ces mêmes qualités n'ont aucune influence quand il s'agit des effets principaux des actes liturgiques : dans le culte, plus encore que dans la doctrine, Jésus-Christ a voulu que nous eussions toute la sécurité possible relativement au salut. *Melius docet bonus clericus quam malus : non sic melius baptizat bonus quam malus* (S. Bonav., IV, dist. 2, dub. 4).

La formule de l'absolution a donc, sur les lèvres d'un mauvais prêtre, la même efficacité que sur les lèvres d'un vertueux médecin des âmes ; ainsi encore le saint sacrifice de la messe a la même valeur essentielle, qu'il soit offert par un pécheur ou par un saint. Cependant, la vertu et la dévotion personnelles du ministre ne sont point sans importance et sans utilité pour celui qui reçoit le sacrement. A l'administration du sacrement, à l'oblation du sacrifice, l'Église joint des prières et des cérémonies. Sans doute, ces prières et ces cérémonies ne perdent point leur efficacité, même lorsqu'elles sont dites ou faites par un prêtre coupable, en tant qu'il exerce ainsi un ministère au nom de l'Église ; mais la piété et la dignité du ministre ne contribuent pas peu à obtenir les grâces demandées. Par sa dévotion, par sa vertu et par ses mérites, le ministre qui prie et qui demande n'ajoute rien, directement, aux fruits sacramentels, mais il peut obtenir à celui qui reçoit le sacrement un secours surnaturel pour une meilleure disposition ou une garantie spéciale en vue de conserver les grâces reçues. *Aliquid annexum impetrari potest suscipienti sacramentum per devotionem ministri nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo* (S. Thom., 3, q. 64, a. 1, ad 2). — C'est uniquement sous ce rapport secondaire ou subordonné que l'administration d'un sacrement ou l'oblation du saint sacrifice par un prêtre vertueux peut être plus utile aux fidèles, que dans le cas où le ministre est moins vertueux ou mauvais (1).

5. — En donnant un sacrement, le ministre indigne commet sans doute un péché ; mais le sacrement est valide et il produit dans le sujet bien disposé tout son effet salutaire. *Omnia sacra-*

(1) Cfr S. Thom., 3, q. 82, a. 6. — S. Bonav., IV, dist. 13, a. 1, q. 4. — Suarez, disp. 7, sect. 5, n. 4.

menta quum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne sumentibus (S. AUG., *c. epist. Parmen.*, l. 2, c. 10, n. 22).— Ici, toutefois, les conditions ou les circonstances peuvent être telles que la collation d'un sacrement par un ministre indigne fasse, indirectement du moins, que la réception de ce même sacrement soit elle-même indigne et que, par conséquent, la grâce ne soit pas produite. C'est ce qui a lieu lorsque l'exercice des fonctions spirituelles est formellement ou publiquement interdit à un ministre sacré (*excommunicatus vitandus*). L'administration des sacrements par ce ministre illégitime (*minister illegitimus*), qui possède encore, il est vrai, le pouvoir mais non le droit de donner les sacrements, est en elle-même contraire à la loi : il en résulte qu'il n'est point permis aux fidèles de recevoir ainsi les sacrements. Celui-là donc qui, sciemment, reçoit un sacrement d'un ministre illégitime et non autorisé pèche en violant un précepte de l'Église et met ainsi un obstacle à la grâce sacramentelle (1). Le sacrement reçu dans ces conditions ne sert point à l'édification, mais à la ruine, et cela d'autant plus qu'on agit avec plus de connaissance (*tanto perniciosius, quanto scientius* — S. AUG.). Ce n'est qu'en cas de danger de mort (*in articulo mortis*) que l'Église permet à tous de baptiser, et à n'importe quel prêtre d'absoudre. Dans ce péril pressant cesse donc aussi la défense faite par l'Église de recevoir les sacrements, par exemple d'un ministre hérétique ou schismatique. Toutefois, si les circonstances étaient telles que recevoir les sacrements d'un prêtre apostat pût être pris pour une apostasie de la foi ou pour une adhésion à la secte de ce prêtre, ou qu'il y eût scandale, alors les fidèles devraient, même en danger de mort, renoncer à la réception des sacrements et se remettre à la miséricorde divine en s'excitant à la contrition parfaite jointe au désir du sacrement.

Au contraire, en règle générale, il est permis aux fidèles de demander les sacrements à un ministre qui, ayant d'ailleurs une mission légitime et les pouvoirs de l'Église pour les fonctions spirituelles, n'est indigne de ces fonctions que parce qu'il est en

(1) Potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est. Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur vel excommunicatur vel etiam degradatur, non amittit *potestatem* conferendi sacramentum, sed *licentiam* utendi hac potestate et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum et sic non percipit rem sacramenti (la grâce sacramentelle), nisi forte per ignorantiam excusetur (S. THOM., 3, q. 64, a. 9, ad 3).

état de péché (1). Il ne peut y avoir faute pour celui qui reçoit le sacrement, puisque le ministre peut en tout temps, par la contrition parfaite et par la pénitence, faire disparaître l'obstacle à l'administration licite, c'est-à-dire le péché, et qu'il y est tenu avant de donner le sacrement. Ce n'est que dans certains cas très rares que la charité peut obliger à ne point demander les sacrements à un prêtre qui se trouve en cet état.

6. — S'il ne s'agit plus seulement de la validité, mais de la licéité et de la dignité des actes sacramentels, il est évident qu'en dehors même de l'observation des lois et des prescriptions de l'Église, l'état de grâce est demandé et qu'il est nécessaire (2). Administrer, en état de péché, un sacrement quelconque, en vertu de son ministère (*ex officio*) c'est-à-dire en qualité de ministre consacré et représentant Jésus-Christ et l'Église, est formellement interdit non pas seulement par la loi positive, mais encore par loi naturelle : c'est donc, en soi, une faute grave. *Est de jure naturali, ut homo* sancta sancte *pertractet* (S. Thom., iv, dist. 24, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 2). Sur ce point, tous les théologiens sont d'accord (3), tout en cherchant à expliquer diversement la gravité de la faute (4). En tout cas, la culpabilité grave se conclut aussi, quoique non exclusivement, de ce fait que le ministre, comme cause instrumentale, accomplit l'action la plus sainte et, par là, produit dans l'âme les plus excellents effets de la

---

(1) Ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiæ, non in quantum est talis persona, sed in quantum est minister Ecclesiæ. Et ideo quandiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, *non communicat peccato ejus*, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tanquam ministrum exhibet. — Si vero ab Ecclesia non toleretur, puta quum degradatur vel excommunicatur vel suspenditur, *peccat* qui ab eo suscipit sacramentum, *quia communicat peccato ipsius* (S. Thom., 3, q. 64, a. 6, ad 2). — Baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit judæus vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur (S. Thom., 2, 2, q. 39, a. 4, ad 1).

(2) Sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem et ideo præexigitur in ministro sanctitas justitiæ, ut congruat suo ministerio et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat (S. Thom., 3, q. 64, a. 6, ad 1). — Certa et communis assertio est, prærequiri statum gratiæ in eo saltem, qui ex officio conficit sacramentum, ad quod specialiter est consecratus minister (Lugo, disp. 8, sect. 9, n. 146).

(3) Vasquez, disp. 136, cap. 1, n. 1, ait, esse constantem et indubitatam apud scholasticos sententiam (Tanner, disp. 3, q. 4, dub. 3, n. 58).

(4) Cfr. Suarez, disp. 16, sect. 3-4. — Gotti, tr. 4, q. 7, dub. 7. — Aversa, q. 64, sect. 4.

grâce ; car il y a, en outre, cette circonstance importante, que le ministre spécialement appelé à représenter Jésus-Christ et l'Église a des aptitudes et des grâces surnaturelles et qu'en même temps il agit ici officiellement. Toutes ces circonstances réunies obligent rigoureusement le ministre, et *sub gravi*, à éviter toute injure faite à Dieu et toute indignité dans la dispensation des mystères divins ; ou, ce qui revient au même, il est tenu de n'exercer son sublime ministère qu'en état de grâce et dans l'amitié de Dieu. — Quand, au contraire, toutes les circonstances indiquées ci-dessus ne se trouvent pas réunies, beaucoup de théologiens ne jugent point qu'il y ait faute grave (1), par exemple lorsqu'un laïque ou même un prêtre en état de péché ne donnent le baptême que dans le cas de nécessité (2), ou lorsque les fiancés contractent mariage en état de péché, tandis que ce dernier acte, en tant que réception indigne d'un sacrement, est toujours faute grave. — Pour les cinq autres sacrements, il faut toujours un ministre dans les saints Ordres ; dès lors, même dans le cas de nécessité, donner le sacrement est accomplir un acte officiel (*ex officio*) ; c'est donc un sacrilège que de le faire en état de péché. Ainsi le ministre indigne cause un grave dommage à son âme, tout en ouvrant à autrui le trésor des grâces : on peut le comparer au flambeau qui se consume lui-même en éclairant les autres (3). Le ministère sacramentel est, au contraire, une source intarissable de sanctification et de mérites pour le prêtre qui dispense les saints sacrements non seulement avec une conscience pure, mais avec toute la piété et la dévotion possible.

En indiquant au prêtre la grandeur et la sublimité des fonctions sacramentelles qu'il exerce presque chaque jour (4),

---

(1) Ministri non consecrati et ministri consecrati non solemniter aut ex officio ministrantes, non peccant mortaliter, licet in statu peccati ministrent sacramenta (SALMANT., disp. 7, dub. 4, n. 65).

(2) In articulo necessitatis non peccaret sacerdos, qui est in peccato mortali, baptizando in casu, in quo etiam posset laicus baptizare ; sic enim patet quod non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti (S. THOM., 3, q. 64, a. 6, ad 3).

(3) Mali bona ministrando se tantummodo lædunt et cerea fax accensa sibi quidem detrimentum præstat, aliis vero lumen in tenebris administrat et unde aliis commodum exhibet, inde sibi dispendium præbet (NICOL. I, *ad consulta Bulgar.*, n. 71).

(4) Per *sacrum ordinem* aliquis deputatur ad *dignissima ministeria*, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status. Unde gravius

l'Église lui rappelle avec insistance l'obligation de travailler sans relâche à sa propre sanctification, de s'appliquer à rendre son cœur plus pur et sa conduite extérieure plus sainte, de se consacrer dans l'esprit de sacrifice au service de Dieu et des âmes (Cfr. *Rit. Rom.*, tit. 1, n. 3-5). Le prêtre est, par sa vocation spéciale et par sa consécration à Dieu, le dispensateur des divins sacrements ; il a donc, en même temps qu'une obligation particulière, une vertu et des grâces particulières pour « être saint » à l'image de Dieu « dans toute la conduite de sa vie » (I PETR., I, 15). — *Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester* (LEVIT., XIX, 1) (1). *Conveniens est, ut sacramentorum ministri sint justi, quia ministri debent Domino conformari* (S. THOM., 3, q. 64, a. 6). Le prêtre doit être sans tache devant le trône de Dieu, et le servir jour et nuit dans son sanctuaire (APOC., VII, 15 ; XIV, 5).

§ 22. — L'intention du ministre.

1. — Matière, forme, intention, telles sont les trois conditions absolument indispensables pour la validité de tout sacrement (2). *In omnibus sacramentis requiritur* intentio *ministri cum* debita materia *et* forma *non solum ad effectum sacramenti consequendum, sed ad* sacramenti perfectionem (S. THOM., IV, dist. 6, q. 1, a. 2, sol. 1). — Mais tandis que la matière et la forme requises constituent intrinsèquement l'essence du sacrement et sont, dès lors, parties essentielles constitutives, l'intention du ministre est un principe extrinsèque ; elle est requise seulement comme cause efficiente, pour que le sacrement existe, c'est-à-dire pour que la matière et la forme soient dûment posées et unies et pour que cette union soit sacramentelle. — Après la définition

---

peccat, ceteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum (S. THOM., 2, 2, q. 184, a. 8).

(1) Hæc est dignatio Dei immensa, quod servulos suos ad sui assimilationem invitare dignatur (DION. CARTUS., *in Levit.*, XIX, 2).

(2) Sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus... Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum *intentione* conferendi et faciendi, quod facit Ecclesia : quorum *trium* si aliquid desit, i. e. si non sit debita forma verborum et si non sit debita materia et si minister sacramenti *non intendit sacramentum conficere, non perficitur sacramentum* (S. THOM., *Opusc.* 4, in art. fid. et sacr. Eccl. expositio).

que nous avons donnée, nous devons établir et expliquer avec plus de détails la nécessité et la nature de cette intention.

2. — Dans la philosophie scolastique le mot « *intentio* » est souvent employé en des acceptions diverses : ici nous prenons ce mot au sens propre et rigoureux, en tant qu'il désigne un acte de volonté d'une nature spéciale. *Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat* in aliud tendere (S. Thom., 1, 2, q. 12, a. 1). — Entre la simple volonté ou volition (*simplex volitio*) d'un bien et l'intention, il y a cette différence caractéristique que l'intention porte simultanément sur un double objet, parce qu'elle tend vers un bien au moyen d'un autre bien, à la santé par exemple par l'usage des médicaments (1). Il faut donc considérer comme un seul mouvement de la volonté l'acte par lequel on veut et le moyen et le but, en tant que moyen et but constituent ici un seul objet de l'acte. *Quum dico* : Volo medicinam propter sanitatem, *non designo nisi* unum *motum voluntatis* (S. Thom., 1, 2, q. 12, a. 4). — Le concept d'intention suppose ainsi un acte de l'intelligence ou le renferme en quelque manière. L'acte d'intention est, en effet, une tendance de la volonté vers une fin par l'emploi d'un moyen (2), tendance accompagnée et dirigée par la raison ; l'intention porte principalement sur la fin : mais secondairement elle porte aussi sur les moyens nécessaires ou utiles pour atteindre la fin. En deux mots on peut définir l'intention : la volonté efficace d'une fin (3). *Intentio est volitio* efficax *finis* (Quarti, *In rubr. M. R.*, p. 3, t. 7, dub. 1).

Dans la question si complexe de l'intention du ministre, il faut toujours avoir présente à l'esprit la définition précédente. Le ministre, en effet, doit avoir la volonté et le dessein, non point seulement de constituer le signe extrinsèque du sacrement conformément aux prescriptions, mais de faire, par l'emploi de la matière et de la forme requises, ce que fait l'Église, c'est-à-dire un sacrement. Constituer le sacrement est ici la fin qui

---

(1) Consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc *intendere* dicimur sanitatem, quia *volumus* eam, sed quia volumus *ad eam per aliquid aliud pervenire* (S. Thom., 1, 2, q. 12, a. 1, ad 4).

(2) Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem (S. Thom., 1, 2, q. 12, a. 1, ad 3). — Intentio idem est quod voluntas ratiocinata prout dirigitur in finem (S. Bonav., iv, dist. 6, a. 2, q. 2).

(3) Intentio generatim est actus voluntatis, quo in finem tenditur per media (Muszka, l. 1, n. 119).

doit être atteinte par l'accomplissement de l'acte matériel. L'intention du ministre comprend ainsi ce double objet dans un seul acte : l'action extérieure ou extrinsèque et sa haute valeur ou signification sacramentelle ; en d'autres termes, cette intention veut faire l'acte matériel et extrinsèque en tant que cet acte est sacramentel.

3. — Sans intention véritable, sans intention sérieuse du ministre, il n'y a pas de sacrement. Cette affirmation est incontestable et, chez les catholiques du moins, elle est incontestée. *Hoc habendum est pro regula ad omnia sequentia, quod ad omnium sacramentorum dispensationem* necessarium est habere intentionem (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 2, q. 1). — La nécessité d'une intention découle de l'économie sacramentelle que Jésus-Christ a établie de fait. Il a voulu que la dispensation des sacrements fût vraiment un acte humain (*actio humana*) et en même temps, comme tel, un acte vraiment « ministériel » (*actio ministerialis*). L'acte qui pose ou constitue le signe extérieur ne peut donc être sacramentel s'il n'est en vérité un acte humain et ministériel ; et, pour cela, l'intention ou la volonté du ministre est indispensable. — *Dispensatio sacramentorum est opus* hominis ut rationalis, ut ministri Christi (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 5). Le ministre est l'instrument de Jésus-Christ, non pas un instrument mort ou mécanique, mais un instrument vivant, sachant penser et vouloir, c'est-à-dire servant librement ; il doit donc aussi comme tel, comme homme *(secundum quod homo* — S. BONAV.) c'est-à-dire avec ses facultés caractéristiques, avec conscience et liberté (*rationabiliter* — HUGO DE S. VICT.) remplir son ministère, non point agir au hasard ou involontairement, d'une façon purement mécanique, en accomplissant les actions et en prononçant les paroles. Administrer un sacrement doit être un acte réfléchi, voulu dans un but.

Pour le sacrement, un acte humain ou libre (*actus humanus*) du ministre est absolument requis : cela ne suffit point en soi. En effet le ministre doit, en outre et en même temps, accomplir cet acte libre comme un véritable acte ministériel, c'est-à-dire au nom et en vertu d'une délégation de Jésus-Christ. Il est l'instrument de Jésus-Christ; il est un serviteur qui possède le pouvoir réel de faire librement, au nom du Christ et comme représentant le Christ, l'action prescrite : ce qui ne saurait avoir lieu si, avant d'entreprendre cette action, il n'a la volonté d'exercer le ministère qui est le sien, ou d'effectuer ce que Jésus-Christ son Seigneur l'a chargé de faire (1). L'acte extérieur ou extrin-

---

(1) Non potest quis operari *ut minister*, nisi operetur cum intentione

sèque ne sera donc un acte ministériel ou sacramentel que dans le cas où le ministre agit non point en son propre nom, mais au nom de Jésus-Christ, et s'il veut, dans cet acte lui-même, faire usage du pouvoir qui lui a été confié : agir ainsi, c'est avoir l'intention voulue.

4. — On le pressent déjà, par ce qui vient d'être dit, il n'y a sacrement que lorsque l'intention du ministre possède, objectivement et subjectivement, les conditions qu'elle doit avoir. — Si l'on considère l'intention au point de vue objectif (*ex parte objecti vel operis voliti*), il faut répondre à cette question si importante dans la pratique : quel est l'objet de l'intention, ou sur quoi l'intention doit-elle porter ? Que doit vouloir le ministre ? que doit-il se proposer ? En effet, cette intention peut se porter sur bien des choses ; elle peut donc, relativement à l'objet, être plus ou moins parfaite. Il ne s'agit point ici de la perfection qui serait à souhaiter : nous cherchons quel est le degré qui suffit et qui, dès lors, est absolument nécessaire dans l'intention par rapport à l'objet qu'elle doit embrasser. Cet objet est nettement exprimé dans la formule scolastique et dogmatique, qui remonte au XIII[e] siècle : pour la validité du sacrement il faut l'intention de faire du moins ce que fait l'Église (*intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia*. TRID., sess. 7, *de sacr. in gen.*, can. 11). La volonté du ministre doit donc être, à tout le moins, d'agir dans la pensée et dans les vues de l'Église de Jésus-Christ, en accomplissant le rite prescrit. Pour mieux comprendre le véritable sens de cette formule sanctionnée par l'Église et, par conséquent, le sens du canon du Concile de Trente, nous distinguerons un triple objet que le ministre peut ou doit se proposer. — Tout d'abord, il faut considérer l'acte extérieur dans son être physique ou naturel ; cet acte consiste à poser et à unir la matière et la forme requises : c'est le sacrement envisagé matériellement ; — ensuite vient le caractère intrinsèque et surnaturel et le but de l'acte dûment accompli : c'est le sacrement envisagé formellement ou ministériellement ; — enfin, ce sont les effets produits et communiqués par l'acte librement et ministériellement accompli.

a) La volonté de faire simplement l'acte extrinsèque prescrit, s'appelle « intention extérieure » (*intentio externa*), parce que son

---

faciendi quod vult principalis ; sed in sacramentis conficiendis homo operatur ut minister Christi : ergo ad sacramenta valide conficienda requiritur intentio faciendi quod Christus instituit (VIVA, p. 7, disp. 3, q. 2, a. 2).

objet est une chose purement extérieure — l'acte matériel considéré comme tel et en lui-même, sans tenir aucun compte de sa destination plus haute. Ambrosius Catharinus O. Pr. († 1553) et ses disciples soutenaient cette opinion que, pour la validité du sacrement, la seule observation extérieure du rite prescrit est suffisante, et cela même dans l'hypothèse où le ministre nierait et excluerait intérieurement le sens que l'Église attache à l'acte accompli et le rapport de cet acte avec le but. Cette opinion est fausse et ne saurait être soutenue, parce qu'elle est en contradiction avec la doctrine et la pratique constantes et universelles de l'Église. La simple exécution du signe sensible, la simple réalisation du rite extérieur, alors même qu'elles sont faites extérieurement avec sérieux et dans les conditions convenables, sont et restent un acte purement naturel et profane : cet acte ne peut donc être regardé comme sacramentel, si le ministre ne se propose point ou s'il exclut positivement la signification et la relation plus hautes qui peuvent être jointes à cet acte matériel.

b) Pour que le sacrement existe, le ministre doit, en accomplissant l'acte matériel et sensible, avoir l'intention intérieure (*intentio interna*), qui s'étend à une chose intérieure en tant qu'elle vise la signification religieuse et surnaturelle du rite extérieur. L'objet de l'intention interne n'est pas seulement réellement distinct de l'objet de l'intention extérieure : il peut en être séparé. Le ministre doit étendre son intention à ces deux objets et les unir entre eux et, par là, donner à l'acte extérieur et matériel une dignité surnaturelle ou sacramentelle. Pour avoir le sacrement, le ministre doit vouloir non seulement la réalisation extérieure, mais la signification intime et plus haute de l'acte prescrit, et, au moyen de cette volonté ou de cette intention, accomplir cet acte comme un acte chrétien et ecclésiastique, c'est-à-dire sacramentel.

Et s'il faut, de la part du ministre, la volonté de constituer un sacrement par l'application de la matière et de la forme, la raison en est et dans la nature du sacrement et dans la nature du pouvoir ministériel, tels que Jésus-Christ les a voulus et tels que, de fait, il les a établis. Le rite extérieur fixé par Jésus-Christ n'a de valeur et d'efficacité surnaturelles, en d'autres termes il n'est sacramentel que lorsqu'il est accompli en son nom et d'après sa volonté, et non point dans tous les cas ni de quelque manière qu'il y soit procédé (1). Or, pour cela, deux choses sont requises.

(1) Ad sacramentum necessaria est *intentio* et *institutio* (l'intention doit faire que le rite extérieur tombe sous l'institution de Jésus-Christ, c'est-

Celui qui accomplit cet acte doit tout d'abord avoir reçu son pouvoir de Jésus-Christ ; puis, il doit avoir la volonté de faire usage de ce pouvoir en accomplissant cet acte ; en d'autres termes, il doit vouloir faire cet acte en qualité de ministre, de représentant de Jésus-Christ. Puis donc que le Sauveur, en instituant les sacréments, a chargé le ministre et lui a ordonné de transformer, par le libre usage du pouvoir reçu, un acte naturel et matériel en lui-même en un acte ministériel et sacramentel, il a exigé de ce ministre l'intention intérieure.

L'objet de cette intention intérieure est « ce que fait l'Église ». Or « ce que fait l'Église » équivaut à « ce que Jésus-Christ a ordonné ». En tant que le ministre a la volonté d'accomplir l'acte extérieur comme un rite ecclésiastique et religieux, c'est-à-dire dans le sens et dans l'intention de l'Église, il a conséquemment et nécessairement la volonté de faire cet acte comme un acte chrétien, c'est-à-dire comme un acte voulu et institué par Jésus-Christ et, dès lors, comme un rite sacramentel. Par le fait même que le ministre veut faire cet acte matériel formellement ou ministériellement, comme représentant et ministre de l'Église, c'est-à-dire par le fait même qu'il veut faire un acte religieux dirigé au but que l'Église se propose, il veut aussi faire ce même acte formellement ou ministériellement comme tenant son pouvoir de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'il veut faire un acte chrétien dirigé au but déterminé par Jésus-Christ : en d'autres termes, il veut faire un sacrement. Celui qui se propose de faire ce que fait l'Église, et qui, pour cela, observe le rite prescrit par l'Église, agit comme ministre

---

à-dire soit accompli comme rite institué par Jésus-Christ et prenne ainsi la signification sacramentelle dont le principe est Jésus-Christ). Ad hoc enim quod sit sacramentum, necesse est, quod forma et elementa ad unum ordinentur (la matière et la forme doivent être ordonnées à un but fixé) ; hoc autem non est ex se, quum forma et elementum indifferentia sint ad multa ; ideo supervenit *institutio Christi*, quæ formam et elementum *ordinavit* ad aliquem effectum et significatum (en raison de l'institution faite par J-C. la matière et la forme peuvent être ordonnées à la signification et à l'efficacité sacramentelles). Sed tamen institutio, etsi verba ordinavit ad unum, *non* tamen *arctavit* (les paroles ne sont pas absolument, c'est-à-dire toujours et nécessairement sacramentelles), quia ad alios usus possunt sumi et sumuntur, et ideo ad hoc, quod ordinentur (pour qu'elles aient en réalité la relation voulue par J-C), necesse est intervenire *intentionem* ministri, quà intendit illo actu et verbo talem effectum dare (intention parfaite, mais non nécessaire), vel saltem quod facit Ecclesia facere, vel saltem quod Christus instituit dispensare : alioquin verbum et elementum ut disjuncta vel ad aliud juncta non faciunt sacramentum (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 2, a. 2, q. 1).

de Jésus-Christ (*operatur ut minister Christi.* — S. Thom., 3, q. 67, a. 5, ad 2).

Pour l'intention (considérée par son côté objectif) il faut donc, à tout le moins — et cela suffit — que le ministre ait, en général ou implicitement, la volonté de faire ce que fait la véritable Église de Jésus-Christ, c'est-à-dire la volonté de faire un acte ecclésiastique et chrétien, et non pas simplement un acte matériel et profane, en unissant la matière et la forme. Il est facile d'avoir cette intention : elle existe déjà, par exemple, lorsque le ministre veut faire ce qui est en usage dans l'Église et chez les chrétiens, ou bien ce qui est prescrit dans l'Évangile et par le Seigneur. Un hérétique et un infidèle peuvent avoir cette intention (1), puisqu'il n'est point demandé au ministre qu'il ait personnellement la véritable connaissance ou la ferme conviction qu'il fait un acte sacramentel ; il faut simplement qu'il veuille faire ce que d'autres regardent et pratiquent comme un acte saint et religieux (2).

c) Quant à cette question : L'intention du ministre doit-elle s'étendre aussi aux effets du sacrement (grâce, caractère) ? nous y avons déjà répondu implicitement par les explications précédentes. Nous avons constamment affirmé que l'intention nécessaire doit porter sur l'acte sacramentel, nous n'avons jamais parlé des effets sacramentels. En tout cas, il n'est donc pas requis que le ministre pense expressément à ces effets et qu'il veuille les produire. D'après l'économie instituée par Jésus-Christ, c'est la réalité ou l'existence du sacrement et non l'efficacité du sacrement qui dépend du ministre : l'intention du ministre est exigée pour que le sacrement existe (*ut sit sacramentum*), mais nullement pour qu'il soit efficace (*ut sit* efficax *sacramentum*). Le sacrement est-il validement constitué (*opus operatum*), alors, par analogie avec les causes naturelles — le feu, par exemple — il agit nécessairement ou infailliblement, dans tous les cas où le sujet est apte à recevoir ces effets. Seule, l'indisposition du sujet, mais non la volonté du ministre, peut empêcher

(1) Quamvis ille qui non credit baptismum esse sacramentum aut habere aliquam spiritualem virtutem, non intendat, dum baptizat, conferre sacramentum, tamen intendit facere quandoque quod facit Ecclesia, etsi illud reputet nihil esse, et quia Ecclesia aliquid facit, ideo ex *consequenti* et *implicite* intendit aliquid facere, quamvis non explicite (S. Thom., IV, dist. 6, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1).

(2) Non opus est intendere quod facit Ecclesia *romana*, sed quod facit *vera* Ecclesia, quæcumque illa sit, vel quod Christus instituit vel quod faciunt christiani : ista enim in idem recidunt (Bellarm., l. 1, c. 27).

ou rendre inutiles les fruits de la grâce produits par le sacrement validement constitué. Les effets du sacrement ont lieu par le fait même, sans la volonté du ministre, et même contre sa volonté. D'ailleurs, la volonté du ministre s'étend toujours aux effets, implicitement du moins, en tant que ces effets sont nécessairement contenus dans le sacrement que le ministre veut conférer, ou en tant que son intention doit s'étendre à la formation du signe sacramentel qui est objectivement efficace et qui produit la grâce. Dès là que le ministre a la volonté suffisante pour la validité du sacrement, toute volonté contraire d'empêcher ou d'exclure les effets du sacrement doit rester inefficace. De l'acte sacramentel sérieusement voulu et validement posé, le ministre ne peut pas séparer l'efficacité sacramentelle. *Effectus sacramenti a ministro non est, unde ejus intentio ad hoc nihil facit* (S. Thom., iv, dist. 6, q. 1, a. 2, sol. 2). *Bene intendit hæreticus aliquando facere quod facit Ecclesia et tamen credit quod Ecclesia nihil faciat, quia respectu alterius est* intentio *et* credulitas. *Nam credulitas est respectu* effectus *et ipse credit, quod nullus effectus subsit illi operi, tamen nihilominus intendit facere illud* opus, *non tantum ut est actus ablutionis corporis* (une ablution purement naturelle), *verum etiam* prout est actus quidam consuetus fieri ab Ecclesia (un acte ecclesiastico-religieux) *et hoc intendendo facere, quamvis principaliter* (expressément), *non intendat effectum, intendit tamen ex consequenti* (implicitement), *sicut supra tactum est de eo, qui voluntarie se subjicit operi exteriori* (ou rite sacramentel du baptême), *per consequens se subjicit characteri* (S. Bonav., iv, dist. 5, a. 1, q. 2).

Évidemment, l'intention est d'autant plus parfaite qu'elle est plus précise, plus explicite, qu'elle comprend et embrasse mieux toutes les merveilleuses richesses et tous les mystérieux effets des sacrements.

En exigeant une intention intérieure, Notre Seigneur Jésus-Christ a veillé également et à la dignité de ses ministres et à la sainteté de ses sacrements. Il a voulu attacher ses grâces non point à un signe purement matériel et naturel, mais à un symbole religieux et surnaturel, et en remettre la dispensation aux mains d'un représentant spécialement autorisé à cette fin. Les actes symboliques extérieurs, qui en eux-mêmes sont du domaine des choses simplement humaines et naturelles, reçoivent donc de la coopération libre du ministre, leur valeur et leur efficacité surnaturelles ou sacramentelles.

La nécessité d'une intention intérieure ne compromet en rien ni la validité ni la certitude du sacrement validement administré. L'intention intérieure strictement suffisante est si facile à

avoir, elle est si naturellement jointe à l'exercice du rite prescrit, qu'il faudrait la malice expresse du ministre pour l'empêcher d'être. Celui qui observe consciencieusement le rite prescrit, a toujours, en règle générale, l'intention requise. La manière dont le ministre pose l'acte extérieur permet donc de conclure avec une certitude morale que l'intention intérieure existe. Il n'en va pas de même de l'état de grâce et de la foi qui, bien plus facilement et plus souvent, pour des raisons diverses, peuvent manquer au ministre.

5. — Envisagée subjectivement, l'intention doit être actuelle ou du moins virtuelle, parce que l'intention habituelle ou l'intention interprétative, qui peut suffire pour recevoir le sacrement, ne suffit jamais pour faire ou administrer le sacrement (1).

a L'acte sacramentel doit procéder de l'intention comme de son principe. Or l'intention elle-même est une résultante de la volonté et de l'intelligence. L'intention est dite actuelle, lorsque (et aussi longtemps que) l'acte sacramentel comme tel est voulu et accompli avec conscience et attention. Il y a là, vraiment et réellement (*secundum essentiam*), l'acte de volonté requis ; il s'y joint, en outre, l'attention à l'acte même de la volonté (*intentio reflexa vel expressa*) ou du moins l'attention à l'acte sacramentel exercé en vertu de cet acte de la volonté (*intentio exercita vel directa*) (2). Celui, donc, qui accomplit le rite sacré avec atten-

---

(1) Intentio *actualis* est, quæ, dum agitur, habetur et advertitur clare : *virtualis* est, quæ habita perseverat influens in opus, quin tamen ipsa advertatur : *habitualis*, quæ olim habita est et non fuit retractata : *interpretativa* nec fuit nec est, sed esset, si ejus objectum menti proponeretur : est idcirco solum dispositio voluntatis ad eam habendam intentionem (BALLERINI PALMIERI, *Op. theol., mor.*, IV, tr. 10, sect. 1, c. 2, n. 14). — Cette quadruple division est universellement reçue depuis Scot. Avant lui, on faisait souvent rentrer notre intention virtuelle dans l'intention habituelle.— Scotus refert positionem communem dicentium quod ad baptismum non exigitur necessario attentio et intentio actualis, sed sufficit *habitualis* et probat divisionem illam intentionis in actualem et habitualem non esse sufficientem : imo tertiam, utpote *virtualem*, superaddendam. — Ad quod breviter respondendum, quod doctores in illa ac simili divisione *habituale* sumunt extense, prout contra potentiale et actuale dividitur sicque *includit in se virtuale*. Sic ergo quum disputatio et reprehensio illa in quid nominis consistere videatur, parvi est ponderis (DION. CARTUS., IV, dist. 6, q. 2).

(2) Intentionem *actualem* ille habet, in quo est præsens determinatio voluntatis conjuncta cum *attentione*, vel *ad rem* quam agit et dicitur *directa*, vel ad *ipsum actum voluntatis* et dicitur *reflexa* (SIGNORIELLO, *Lexic. peripat.*, s. v. intentio).

tion ou présence d'esprit, comme tel, a l'intention actuelle. Il n'est pas nécessaire, pour cela, de former expressément une résolution spéciale de la volonté ni de dire, de bouche ou dans son cœur, par exemple : je veux (*volo*) baptiser ou absoudre. Le seul élément essentiel de l'intention actuelle est le regard attentif de l'esprit dirigé vers l'accomplissement de l'acte saint. Sans doute, cette intention est la meilleure, la plus parfaite ; et le ministre doit soigneusement (*studiose* — S. Thom.) y tendre, mais elle n'est pas de précepte, elle n'est point nécessaire pour que le sacrement soit validement administré. L'humaine nature est si mobile, si facilement distraite qu'une telle attention deviendrait souvent difficile ou à peine possible, surtout pour des actes d'une longue durée ou fréquemment répétés. Afin de prévenir tout doute ou toute inquiétude qui naîtraient en pareil cas, Jésus-Christ n'a ni exigé ni prescrit l'intention actuelle pour la validité des sacrements.

b) C'est donc assez de l'intention virtuelle (1) : son influence suffit pour que l'acte posé soit un acte vraiment humain et ministériel, c'est-à-dire sacramentel. Le rite prescrit est accompli par le ministre sans cette attention actuelle et ce recueillement présent, mais toujours cependant avec intention et volonté. La détermination de la volonté prise d'abord cesse comme intention actuelle et devient intention virtuelle, dès que (et aussi longtemps que) le ministre n'est plus attentif à l'acte sacramentel qu'il accomplit, mais se laisse distraire et pense à des choses étrangères, pourvu que la volonté première soit encore comme la base ou le principe de l'acte qui se continue et qu'elle en demeure la cause efficace. *Aliquando illi, qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea, quæ dicunt vel faciunt, alia cogitantes* (S. Thom., 3, q. 64, a. 8). L'intention actuelle et l'intention virtuelle diffèrent donc, mais moins sous le rapport de la manifestation efficace de la volonté qui doit exister dans les deux cas, que sous le rapport de l'attention de l'esprit qui, dans l'intention actuelle, s'étend à l'accomplissement de l'acte sacramentel, tandis que, dans l'intention virtuelle, elle s'écarte de l'acte sacré qui s'accomplit (2). Malgré la distraction qui sur-

(1) Nisi *virtualis* intentio ad valorem sacramenti sufficeret, innumera sacramenta dubia redderentur, innumeris scrupulis implicarentur fideles atque sacramentorum administratio periculosissima, obligatio ea administrandi exosissima redderetur et supra vires humanas esset ; quotusquisque enim est, qui cavere possit minimas distractiones in hujusmodi actionibus ? (Haunold, l. 4, tr. 2, c. 4, contr. 2, §. 3).

(2) Licet ille, qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet

vient, l'acte de la volonté formé d'abord peut subsister ininterrompu (1) soit dans son essence (*secundum essentiam formaliter*), soit du moins virtuellement (*virtualiter*), et, dans ce cas, il influe réellement sur l'exécution et l'existence de l'action sacramentelle. L'invitation à conserver autant que possible une intention actuelle dans la dispensation des sacrements revient donc en réalité à la recommandation qui nous est faite d'observer la liturgie des sacrements avec un esprit appliqué, dans le recueillement des sens et du cœur. *Ad ministrationem procedens sacerdos rei, quam tractaturus est, intentus sit nec de iis, quæ ad ipsam non pertinent, quicquam cum alio colloquatur, in ipsaque administratione* actualem attentionem *habere studeat vel saltem* virtualem *cum intentione faciendi quod in eo facit Ecclesia* (*Rit. Rom.*, tit. 1, 12).

c) De même que l'intention habituelle, l'intention interprétative est prise en des sens différents et diversement expliquée : toujours est-il que ni l'une ni l'autre ne suffisent pour que le sacrement soit validement administré, puisque ni l'une ni l'autre n'exercent l'influence requise, réelle ou positive, sur l'existence et les conditions essentielles de l'acte sacramentel. — Nous entendons ici par intention habituelle (*ab habuisse intentionem et non revocasse* — SPORER) un acte de la volonté formé précédemment, qui n'a point été révoqué, mais qui ne peut plus agir comme cause déterminante sur l'action, parce qu'il ne subsiste plus en tant que principe actif, qu'il est complètement passé, qu'il a cessé d'être. — Par intention interprétative on entend, en règle générale, non pas une intention véritable ou réelle, mais une intention présumée ou probable. D'après cette accep-

---

tamen intentionem habitualem (= virtualem), quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, puta quum sacerdos accedens ad baptizandum intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia : unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. Quantumvis studiose curare debeat sacramenti minister, ut etiam actualem intentionem adhibeat ; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia præter intentionem, quam homo vult multum intendere, incipit alia cogitare secundum illud. Ps. 39, 13 : « Cor meum dereliquit me » (S. THOM., 3, q. 64, a. 8, ad 3).

(1) *Virtualis* dicitur intentio, quæ licet actu non sit, sed fuerit, perseverat tamen in aliquo suo effectu aut virtute, secundum quem influit in operationem... In hac tamen virtute explicanda doctores desudant (VIVA, tr. 7, disp. 3, q. 2, a. 3, n. 8). Cette question de la nature propre de l'intention virtuelle a été encore compliquée par les interminables controverses des théologiens : la solution la plus simple est dans ce principe très fondé, que l'acte premier de la volonté persévère, en lui-même, sans que l'agent en ait conscience ou qu'il y songe distinctement.

tion admise par l'usage, on dit de quelqu'un qu'il a une intention interprétative, lorsqu'il se trouve dans une disposition de volonté telle que l'on peut supposer avec fondement qu'il prendrait telle détermination, telle décision effective dans certaines circonstances données. Il n'est donc pas besoin ici, comme pour l'intention habituelle, d'un acte de la volonté formé précédemment et ayant d'abord réellement existé. — Aussi, pour que l'intention interprétative soit une véritable intention et qu'elle puisse suffire, chez les adultes, pour la réception de certains sacrements, il faut entendre par là l'intention habituelle qui s'étend du moins implicitement à l'objet en question (*intentio habitualis implicita*). Un homme, par exemple, qui a eu le désir de mourir en catholique et qui n'a point révoqué ce désir, a l'intention suffisante, c'est-à-dire au moins interprétative, pour recevoir les derniers sacrements (Extrême-Onction et Viatique).

6. — L'intention (la formule, également) peut être ou sans condition, ou conditionnelle. L'intention (et, respectivement, la dispensation du sacrement) conditionnelle n'est licite que pour des raisons plausibles ; elle est parfois commandée ; mais il faut toujours qu'au moment même où le sacrement se fait, elle devienne absolue ; et cela ne peut avoir lieu que si la condition exprimée ou ajoutée en paroles ou simplement en esprit, regarde le passé ou le présent. Dans ce cas, en effet, le sacrement existe validement dès que la condition est remplie ; ou bien il n'existera pas, si la condition posée ne se réalise point. Le sacrement est validement administré si la condition se vérifie dans l'accomplissement de l'acte sacré, parce que, dans ces circonstances, la volonté du ministre est absolue et efficace, c'est-à-dire accompagne l'acte qui pose la matière et la forme et les élève toutes deux à l'être sacramentel. — Le sacrement serait, au contraire, administré invalidement si la condition regarde l'avenir, parce que, dans ce cas, la volonté absolue du ministre dans l'acte qui pose la matière et la forme n'existerait pas encore et qu'elle ne pourrait, dès lors, donner à cet acte la valeur sacramentelle. Il ne peut y avoir sacrement si intention, matière et forme n'existent pas simultanément. — Si l'on ajoute une condition, c'est par considération pour la sainteté du sacrement et pour l'avantage de celui qui reçoit le sacrement. Cette condition a surtout pour but de sauvegarder expressément le respect dû au sacrement, et cela en certaines circonstances et dans certaines hypothèses qui, d'une part, rendent douteuse la validité du sacrement et, d'autre part, demandent ou conseillent l'administration du sacrement. C'est ce qui a lieu, par exemple, lorsqu'un moribond ne présente plus que des

signes douteux qu'il vit encore : on doit lui donner l'absolution et l'Extrême Onction sous cette condition : « Si tu es encore vivant ».

§. 23. — Sujet des sacrements.

1. — A l'exception de l'Eucharistie, il ne peut y avoir sacrement sans un sujet qui reçoive le sacrement (*subjectum susceptivum*). Nous ne parlerons ici que des conditions générales requises du sujet, soit pour recevoir validement le sacrement, soit pour le recevoir dignement.

2. — Notre Seigneur Jésus-Christ a laissé ses sacrements à l'Église sur la terre ; il les lui a confiés : l'Église est donc seule en possession de tous les sacrements ; seule, elle peut les dispenser. De même que les dispensateurs ministériels doivent être des hommes mortels, ainsi ceux-là seulement qui accomplissent encore ici-bas leur pèlerinage (*in statu viæ*) peuvent recevoir les sacrements. Plus encore que pour le ministre, la nature humaine et l'état de voyageur ici-bas sont des conditions indispensables chez le sujet. On le comprendra immédiatement si l'on réfléchit à la nature et au but des sacrements. Les sacrements sont des moyens de salut, moyens sensibles et symboliques, qui nous donnent une première fois (ou nous rendent) la grâce sanctifiante, ou augmentent en nous la vie de la grâce déjà existante : or le salut éternel ou l'éternel bonheur ne peuvent être gagnés que durant la vie terrestre, durant l'état d'épreuve, par l'acquisition ou l'augmentation de la grâce. A la mort cesse pour l'homme la possibilité de recevoir le fruit des sacrements euxmêmes. Pour les bienheureux dans le ciel les moyens de salut n'existent plus : les bienheureux ont atteint le but ; ils sont pour l'éternité dans l'état de gloire et de consommation. Les sacrements sont donc exclusivement pour ceux qui accomplissent leur pélerinage terrestre, pour les membres de l'Église militante. — D'une part, nul homme voyageur ici-bas n'est exclu de tous les sacrements ; mais, d'un autre côté, tout homme n'est pas apte à recevoir tous les sacrements.

La validité du sacrement et la production de la grâce sont deux choses distinctes. Certaines conditions nécessaires pour que le sacrement soit validement reçu font-elles défaut au sujet, il n'y a pas sacrement formel, bien que l'acte matériel ait été accompli (*obex sacramenti*). Certaines autres conditions, qui regardent seulement la réception salutaire ou fructueuse du sament, viennent-elles à manquer, le sacrement est reçu valide-

ment, bien qu'il ne produise point la grâce, du moins immédiatement (*obex gratiæ*) (1). Ces dernières conditions constituent la préparation ou la disposition morale à la grâce sacramentelle (*dispositio*) (2).

L'incapacité, l'inaptitude (*incapacitas, ineptitudo*) du sujet qui empêchent l'existence du sacrement, appartiennent pour ainsi dire à l'ordre physique et ne peuvent, dès lors, être écartés par le sujet, tandis que le manque de disposition (*indispositio*) de l'âme relativement aux effets salutaires du sacrement, provient de la libre volonté du sujet et qu'il peut et doit être éloigné par le sujet (3). Le défaut d'une intention suffisante et nécessaire pour que la réception du sacrement soit valide, tient en quelque sorte le milieu entre l'incapacité et le manque de disposition parce que, d'une part, il est volontaire et que, d'autre part, en même temps il rend le sacrement impossible. La volonté mauvaise du sujet peut donc empêcher non seulement la collation de la grâce sacramentelle, mais même la réalisation du sacrement. *Indispositio voluntatis est duplex : una secundum ordinem ad ipsum sacramentum, alia secundum ordinem ad effectum sacramenti* (S. THOM., IV, dist. 4, q. 3, a. 2, sol. 2). — *Dicitur aliquis fictus* (feint, dissimulé) *per hoc, quod voluntas ejus contradicit vel baptismo vel ejus effectui.* (S. THOM., 3, q. 69, a. 9).

---

(1) Quædam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quæ si desint non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem (la grâce) sacramenti : quædam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti propter congruitatem ad sacramentum et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti (S. THOM., IV, dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 1).

(2) Per *dispositionem* in recipiente intelligitur actus voluntatis liber, qui libere animum ad susceptionem gratiæ sacramentalis præparat, v. g. actus fidei, spei, attritionis aut intentionis. — Non est confundenda *dispositio* cum *conditione* requisita. *Conditio* enim consistit in requisito non dependente ab actu libero voluntatis. Sic enim ad validam susceptionem baptismi requiritur *negatio* baptismi jam semel valide suscepti : in aliis omnibus prærequiritur character baptismalis : in sacramento ordinis requiritur sexus virilis : in sacramento pœnitentiæ actuale peccatum præteritum : in sacramento extremæ unctionis infirmitas : in matrimonio negatio impedimenti dirimentis (EUSEB. AMORT, disp. 6, q. 1).

(3) Obex alius sacramenti, alius gratiæ dici potest. Obex *sacramenti* est, quando ipsi sacramento deest aliquod ex constitutivis essentialibus ut vel materia vel forma vel ex aliis necessario requisitis, ut debita intentio sive ex parte ministri sive subjecti. Hic obex ipsum sacramentum reddit simpliciter nullum et invalidum. — Obex *gratiæ* est, quando sacramentum ipsum quidem habetur verum ac validum, quin tamen recipienti conferat gratiam ex defectu requisitæ in eodem dispositionis. Obex hic fictio dicitur (THEOL. WIRCEB., *de sacr. in gen.*, c. 2, a. 7, n. 76).

3. — Tous les hommes sans exception sont aptes à recevoir le baptême, mais les baptisés seuls peuvent être les sujets des autres sacrements, parce que le caractère baptismal est la condition indispensable pour la réception de tout autre sacrement. *Baptismus est fundamentum et janua omnium sacramentorum, et quoniam fundamento non existente nihil potest superædificari, ideo character baptismi alios præcedit essentiali ordine* (S. BONAV., IV, dist. 24, p. 2, a. 1, q. 3).

Deux sacrements — la Confirmation et l'Eucharistie — peuvent être reçus par tous les baptisés. Pour la réception valide des quatre autres, il y a, en outre, certaines conditions qui ne se trouvent pas toujours chez ceux qui ont reçu le baptême. Par exemple, les femmes ne peuvent recevoir le sacrement de l'Ordre ; ceux qui sont en bonne santé ne peuvent recevoir l'Extrême Onction ; et si, après le baptême, on n'a commis aucun péché actuel, la réception du sacrement de la Pénitence n'est pas possible.

4. — Par la miséricordieuse disposition établie par Jésus-Christ et grâce à leur efficacité objective, les sacrements peuvent être dispensés à ceux-là mêmes qui sont absolument incapables de se préparer ou de coopérer librement et volontairement à la réception des sacrements. Tels sont ceux qui n'ont pas encore (ou qui n'ont jamais eu) l'usage de la raison, comme les petits enfants et les malheureux — semblables aux enfants, sous ce rapport — dont l'esprit n'a jamais des moments de lucidité (*perpetuo amentes*). Ils peuvent validement recevoir le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, et respectivement l'Ordre. Cependant, d'après la discipline actuelle de l'Église, on ne leur donne généralement que le Baptême ; parfois aussi, en certains lieux, la Confirmation. Pour la réception des trois autres sacrements, il leur manque des qualités ou conditions essentiellement requises.

Chez les enfants et les *perpetuo amentes*, la réception du sacrement est en même temps valide et efficace : en effet, étant donné qu'ils n'ont point l'usage de la raison, ils n'opposent aucun obstacle au sacrement ; et, d'autre part, une intention et une disposition personnelles par l'exercice de leur libre activité ne peuvent leur être demandées (1).

---

(1) Tenendum est, nullum vel pro valore vel pro fructu sacramenti requiri in infantibus et amentibus consensum proprium, sed sufficere generalem Ecclesiæ intentionem et hanc fuisse erga illos misericordem Christi institutionem ob summam sacramenti necessitatem (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 7).

5. — Pour les adultes, il en va autrement : ils peuvent coopérer librement et, dès lors, ils doivent apporter cette coopération à la disposition établie par Dieu, tout d'abord pour que la réception du sacrement soit simplement valide, et bien plus encore pour qu'elle soit digne et salutaire. — Pour la réception valide de n'importe quel sacrement, une véritable intention est absolument nécessaire de la part des adultes (1) : ils ne reçoivent validement un sacrement que s'ils consentent positivement à le recevoir, s'ils le reçoivent volontairement, à dessein. *Communis et vera sententia theologorum tenet, requiri ad valorem sacramenti* consensum positivum adulti *qui illud recipit. Hanc docent theologi omnes* (Lugo, disp. 9, sect. 7, n. 115).

En tous cas l'intention doit être telle que l'on puisse dire en vérité que la réception du sacrement est volontaire (*susceptio voluntaria*) (2). Une attitude purement neutre, qui, simplement négative, se contente d'exclure la résistance de la volonté, ne suffit point (3) : il faut un acte positif de la volonté, acte renfermant le consentement à la réception du sacrement.

Il n'y a rien là que de très conforme à la sagesse et à la bonté de la Providence divine, qui ne veut pas contraindre les hommes à recevoir ses bienfaits, ou à accepter des obligations, mais attend et demande leur consentement.

6. — Si l'on compare entre elles l'intention du ministre et l'intention du sujet, on constate une certaine différence, non pas au point de vue objectif, mais sous le rapport subjectif. Au sujet, qui est simplement passif relativement à l'acte sacramentel, on demande moins (4) qu'au ministre, au point de vue sub-

---

(1) Deficiente in adultis penitus intentione, non recipitur sacramentum (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, a. 2, q. 1). — Quodsi in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus ; si tamen hoc non constaret, esset dicendum : « Si non es baptizatus, ego te baptizo » (S. Thom., 3, q. 78, a. 7, ad 2).

(2) In justificatione, quæ fit per baptismum, non est passio coacta, sed voluntaria et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur (S. Thom., 3, q. 68, a. 7, ad 1).

(3) Certum est non sufficere quod quis neque sit volens neque nolens, quia talis non habet intentionem recipiendi sacramentum (Sylvius, in 3, q. 68, a. 7).

(4) Minor concursus voluntatis requiritur in suscipiente quam in ministrante sacramentum ; nam quia in ministro *intentio* concurrit aliquo modo ut *causa efficiens* sacramentum, ideo oportet ut sit actualis vel saltem virtualis, in suscipiente vero non requiritur ut causa influens in sacramentum efficienter, sed solum ut conditio ex parte subjecti necessaria, ut sacramenti *susceptio* sit *voluntaria* non ut effectus, sed *ut objectum*

jectif, pour la validité du sacrement, parce que le ministre, par sa volonté active et positive, doit concourir à constituer le sacrement dans sa substance. Alors donc que le ministre doit toujours diriger vers le sacrement une intention actuelle ou du moins virtuelle, il suffit pour la plupart des sacrements (et, en certaines circonstances, pour tous les sacrements) que le sujet ait l'intention habituelle qui existe dès là que le sujet a eu expressément ou implicitement un véritable désir et une véritable volonté de recevoir le sacrement — pourvu qu'il n'ait point révoqué ce désir et cette volonté. Une telle intention peut exister chez ceux-là mêmes qui ont perdu l'usage de leurs sens ou de leur raison : c'est pourquoi un homme sans connaissance, ou endormi, ou actuellement privé de sa raison peut validement recevoir certains sacrements, s'il a eu, avant d'entrer en cet état, la volonté sérieuse de les recevoir et que cette volonté n'ait point été rétractée (1). — Celui dont la volonté résiste ou qui ne consent en aucune façon, ne reçoit pas le sacrement validement, à la différence de celui qui, sous l'influence de quelques menaces ou d'une crainte provenant d'une cause extrinsèque, est amené à consentir plus ou moins librement à recevoir ce sacrement.

Par contre, au point de vue objectif, l'intention du sujet et celle du ministre ne diffèrent point l'une de l'autre, parce que le sujet lui-même doit avoir du moins l'intention générale ou implicite de recevoir ce que l'Église dispense ou ce que Jésus-Christ a institué — c'est-à-dire un sacrement. Pour cela il n'est point requis que le sujet soit personnellement convaincu de la « sacramentalité », c'est-à-dire de la sainteté et de l'efficacité du rite ecclésiastique. Dès lors, les hérétiques et les infidèles peuvent avoir une intention suffisante et, par conséquent, recevoir validement les sacrements. *Sufficit ad perceptionem sacramenti* generalis *intentio, qua homo intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit et Ecclesia tradit* (S. Thom., 3, q. 68, a. 8, ad 3). — *Ad hoc quod quis baptizetur, oportet, si*

---

volitum, ad quod satis est, quod aliquis actus præcesserit, qui non sit retractatus, sed habitualiter ac moraliter maneat (Suarez, disp. 14, sect. 2, n. 4).

(1) Parvulus et furiosus non habent usum voluntatis, unde non statur appetitui suo, sed voluntati offerentium. Tamen de furioso distinguitur : quia aut *habuit* aliquando usum liberi arbitrii aut *non habuit*. Si non habuit, judicandum est sicut de parvulo. Si *habuit* et in illo baptizari *voluit*, judicandum est eum baptismum recipere, sed si nullo modo habuit, non est credendum, ipsum recipere sacramentum (S. Bonav., IV, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 1.)

est adultus, quod intendat, quod fiat in se vel circa se quod facit Ecclesia. *Actui autem exteriori, ut est Ecclesiæ junctus est character interior; sic enim et non aliter est actus sacramentalis* (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 2, a. 2, q. 2).

Certains théologiens ont voulu, bien à tort, faire une exception à la règle générale pour la sainte communion (1). Ce n'est que lorsque le sujet a en vue et se propose une chose « sacrée » qu'il a, dans la réception de l'Eucharistie, « l'usage formel » ou proprement sacramentel de ce sacrement. Il n'en est pas, en effet, de l'Eucharistie comme des autres sacrements : ici, la dispensation ou la réception du sacrement et la « confection » du sacrement ne sont point simultanées ; or, l'usage sacramentel doit être soigneusement distingué du sacrement en lui-même (2). L'usage, sans doute, ne dépend point de l'intention du ministre ; mais il a pour condition l'intention du sujet. Seule, la réception volontaire et libre de l'Eucharistie comme d'une chose sacrée, est sacramentelle ou valide, c'est-à-dire destinée et appropriée à produire les effets de la grâce. Recevoir comme par hasard, c'est-à-dire inconsciemment et sans intention, une hostie consacrée, comme un aliment ordinaire, serait un « usage » purement matériel tel qu'il peut se rencontrer, par exemple, chez un homme qui n'a pas été baptisé. *Ad hoc quod quis manducet* ut sacramentum, *necessaria est* intentio *et intentionis* regulatio *vel secundum fidem, quæ est in ipso vel secundum fidem, quæ est in altero... Necesse est enim, quod illa intentio dirigatur vel secundum fidem quæ est in ipso vel in altero, quia vel oportet quod credat, quod sub illa specie aliquid spirituale lateat, quod sumere intendat, vel oportet quod saltem intendat sumere quod alios credere æstimat, quamvis ipse non credat* (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 1, q. 3).

7. — L'intention est au nombre des conditions dont la pré-

---

(1) *Excepta Eucharistia* requiritur ad integritatem sacramenti in suscipiente intentio interna suscipiendi illud ut rem in Ecclesia sacram seu quam Ecclesia solet conferre, ideoque qui se habet mere passive seu ut dicunt neutraliter, neque volens neque nolens, a fortiori qui reluctatur, non percipit sacramentum. *Excipio Eucharistiam*, quia quum consistat in re permanenti, independenter a quavis intentione tam suscipientis quam ministrantis remanet sacramentum (BILLUART, dissert. 6, art. 1).

(2) Tale sacramentum reipsa sumi potest ab invito vel non habente voluntatem suscipiendi sacramentum, tamen illa sumptio est mere materialis et non est usus sacramentalis, i. e. sacer et ordinatus ac sufficiens ad effectum ejus... in hoc ergo mysterio ad recipiendum sacramentum etiam requiritur voluntas et consensus suscipientis, si sit capax illius, quantum pro sacramenti qualitate et modo requiri potest, sc. ad *formalem usum* ejus (SUAREZ, disp. 14, sect. 2, n. 6.

sence ou le défaut dépend de la libre activité du sujet adulte. Parmi ces conditions, elle est, d'une part, seule nécessaire ; et, d'autre part, elle suffit seule pour que le sacrement soit validement reçu. Sauf pour le sacrement de la Pénitence (1), aucune autre disposition surnaturelle de la volonté par des actes de vertu (foi, espérance, contrition) n'est requise. Des incrédules et des hérétiques peuvent donc recevoir validement les sacrements. *Fieri potest, ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem* (S. Aug., *De bapt.*, l. 3, c. 14, n. 19).

Dès là qu'un sacrement est validement constitué ou administré, il doit avoir un effet spécial qui est immédiatement signifié par le rite extérieur. Cet effet immédiat et prochain, qui est comme le point central du sacrement et s'appelle « *res simul et sacramentum* », est inséparablement et infailliblement lié au signe sacramentel extérieur, puisque, sans lui, le sacrement ne peut être valide (*ratum*). Il s'ensuit évidemment que cet effet de l'acte sacramentel sensible n'exige ni ne suppose dans le sujet aucune autre disposition morale et surnaturelle, en dehors de l'intention requise. *Characterem voluntatis indispositio non impedit, dummodo aliqualis sit* voluntas *recipiendi sacramentum* (S. Thom., iv, dist, 4, q. 3, n. 2, sol. 1). — *Qui subjicit se* (par l'intention) *causæ* (au sacrement), *subjicit se* necessario annexo (au caractère — S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, n. 2, q. 1).

L'autre effet, l'effet dernier (*effectus* ultimus), qui ne participe en rien à la signification sacramentelle du rite extérieur, mais qui est « la chose seulement » (*res tantum*) du sacrement, — en d'autres termes la grâce sacramentelle demande, outre l'intention, une certaine disposition ou capacité morale de l'âme ; par conséquent, elle n'est point toujours produite alors même que le sacrement est validement reçu et que le caractère est imprimé : elle l'est seulement lorsque la disposition morale requise par Dieu dans l'économie actuelle du salut se rencontre dans l'âme (2). Si cette disposition fait défaut, c'est-à-dire s'il y a dans l'âme du sujet une tendance ou un état de la volonté qui s'oppose

---

(1) In hoc sacramento illud est peculiare, ut idem actus, quo suscipiens disponitur ad effectum sacramenti, sit pars substantialis ipsius sacramenti (Suarez, disp. 14, sect. 2, n. 6).

(2) Quia sacramenta N. L. ex ipso opere operato efficaciam habent, ideo videtur quod spes et fides illius, qui baptismum suscipit, nihil faciat ad sacramentum, quamvis posset facere ad *rem* sacramenti impediendam vel promovendam (S. Thom., iv, dist. 2, q. 2, a. 4, sol.)

à l'infusion de la grâce (*indispositio, mala dispositio*), l'effet entier du sacrement, son effet salutaire n'est pas obtenu. Cet obstacle à l'infusion de la grâce sacramentelle se nomme communément « *obex* » (digue, barrière, mur) ou « *fictio* » (feinte, déguisement). L'Esprit Saint « fuit le déguisement » (*fictum* — Cfr. SUP., I, 5. S. AUG., *De bapt.*, l. 1, c. 12, n. 18). — Les sacrements étant des signes efficaces de la sanctification qui doit s'obtenir de Dieu, la réception d'un sacrement est déjà, en effet, une certaine profession réelle de la foi et de l'espérance en Dieu comme dans l'auteur du salut, comme elle est en même temps un témoignage de la volonté de renoncer au péché (1). Si donc l'on reçoit les sacrements sans cette disposition de l'âme, c'est-à-dire sans foi ou sans espérance, ou sans la contrition efficace de ses péchés ou sans véritable conversion, c'est un acte de déguisement, une fiction, en tant que l'on n'a point dans le cœur les actes et les affections qui se traduisent au dehors par la seule réception du sacrement (2). Fictus *dicitur ille, qui aliud exterius prætendit, aliud habet interius. Talis est qui exterius se corporaliter subjicit, sed interius voluntate adversatur... et in tali non habet effectum sacramentum, quia Deus nulli invito dat justitiam nec gratiam, alioquin non esset justitia* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, n. 2, q. 2).

Cet obstacle à l'écoulement et à l'effusion de la grâce sacramentelle, l'adulte qui veut recevoir le sacrement peut et doit l'écarter par des actes libres et surnaturels qui amènent et produisent la disposition ou la capacité nécessaire à l'âme pour obtenir la grâce au moyen du sacrement. A la différence des enfants qui n'ont point encore l'usage de la raison, les adultes ne sont justifiés qu'à la condition de coopérer librement au secours divin et de se préparer ainsi convenablement, par des actes salutaires, à recevoir la grâce. Cette condition s'applique également et à la justification du péché par le sacrement et

---

(1) *Fictus* dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem ad baptismum accedit, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem habere et sacramentum venerari et velle se Christo conformare et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato (sc. mortali) vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere (S. THOM., 3, q. 69, a. 9, ad 3).

(2) *Fictio* proprie est, quum aliquis aliquid ostendit dicto vel facto, quod non est in rei veritate... Quicumque ad baptismum accedit, ostendit se veteri vitæ abrenuntiare et novam inchoare, unde si voluntas ejus adhuc in vetustate vitæ remanet, aliud ostendit quam sit in rei veritate et ideo est *fictio* (S. THOM., IV, dist. 4, q. 3, n. 2, sol. 2, ad 1).

à la justification en dehors du sacrement : la différence dans la préparation n'est ici que dans le degré. S'il y a sacrement, une préparation moins parfaite suffit. Il n'est point nécessaire que la disposition soit « actuelle » au moment de la réception du sacrement (1) : c'est assez que cette disposition ait précédé et qu'elle n'ait pas été rétractée (ou révoquée par le péché). Voilà pourquoi ceux-là mêmes qui n'ont plus l'usage de leurs sens ou de leur raison, peuvent encore obtenir la grâce de la justification par la voie sacramentelle et acquérir ainsi le salut éternel, alors que, autrement, ils se seraient perdus sans espoir.

8. — L'obstacle à la collation de la grâce sacramentelle et, par suite, le moyen d'écarter cet obstacle en établissant la disposition nécessaire, ne sont point les mêmes pour tous les sacrements. Cette différence existe surtout relativement aux deux classes diverses de sacrements, c'est-à-dire suivant qu'un sacrement suppose ou non la vie de la grâce dans le sujet.

a) Comme le Baptême et la Pénitence sont, d'après leur destination propre et essentielle, institués précisément pour effacer le péché, il est évident que, relativement à ces deux sacrements, le simple état habituel de culpabilité comme tel ni la simple souillure de la faute ne peuvent constituer un obstacle à la communication de la grâce sacramentelle ; cet obstacle ne peut être, ici, que dans l'impénitence (*impœnitentia*) des fautes commises, puisque, dans l'économie actuelle du salut, un péché dont on n'a aucun repentir ou seulement un repentir insuffisant, n'est jamais remis par Dieu (2). Cet obstacle sera donc écarté (*remotio obicis*) par un véritable repentir surnaturel (*attritio efficax*), qui renferme d'ailleurs ou qui suppose, du

---

(1) Communior et mitior opinio, licet ad justificationem impii *extra* sacramentum exigat, quod aliqua dispositio *actualis* tunc *formaliter* existat, nihilominus pro justificatione *intra* sacramentum non exposcit, quod in eodem instanti existat formaliter dispositio actualis, sed sufficere existimat, quod præcesserit dispositio et intentio suscipiendi sacramentum et perseveret virtualiter (habituellement) usque ad justificationis momentum. Quod sicut et alia privilegia revocant hujus opinionis auctores in gratiosam institutionem sacramentorum N. L., quæ præsentialiores, ut sic dicamus, dispositiones non exposcunt ut suum effectum producant (SALMANT., tr. 15, disp. 3, dub. 1, n. 4).

(2) Non solum actuale mortale peccatum est obex ad effectum sacramenti, sed etiam habituale nullo modo detestatum seu retractatum saltem per attritionem, quia, quandiu retractatum non est, moraliter censetur voluntarie permanere et ideo est obex ad divinam gratiam suscipiendam (SUAREZ, disp. 7, sect. 4, a. 7).

moins, d'autres actes de vertu. Que la contrition imparfaite (1) suffise pour recevoir dignement et salutairement le Baptême et la Pénitence, c'est là une vérité hors de doute.

b) Pour les autres sacrements, au contraire, l'effet de la grâce ou le fruit salutaire est empêché par l'état conscient de péché : la possession actuelle de l'état de grâce (2) doit, incontestablement, être regardée comme la disposition requise en elle-même pour les sacrements des vivants, puisque c'est seulement accidentellement (*per accidens*) que l'état de péché, que le sujet du sacrement ignore en lui sans qu'il y ait de sa faute, ou dont il n'a pas conscience, peut, dans certaines circonstances, cesser d'être un obstacle à l'efficacité de la grâce dans ces sacrements. L'état de grâce peut ou doit être recouvré par la contrition parfaite ou par la confession sacramentelle ; cette dernière, toujours conseillée, n'est de précepte strict que pour la réception de la sainte communion. Si la disposition exigée pour le Baptême ou pour la Pénitence, c'est-à-dire la contrition imparfaite, peut suffire pour recevoir avec fruit les autres sacrements, il faut, en tout cas, qu'en s'approchant de ces sacrements, le sujet ait une raison fondée, bien que fausse, de se croire en état de grâce.

Le simple état de grâce habituel, sans autre préparation ou disposition actuelle, suffit aussi pour recevoir, par les sacrements des vivants, l'augmentation de la grâce sanctifiante (3) ; cet effet n'est point empêché par les fautes vénielles qui ont précédé ou qui accompagnent la réception du sacrement.

9. — Du dogme de l'efficacité des sacrements *ex opere operato*

---

(1) Licet attritio non sit perfectissima peccati retractatio et detestatio, est tamen *sufficiens* ad removendum affectum ad peccatum et ut homo non dicatur illius obicem apponere, quum ipsum potius aversetur, licet non sub excellentissimo, quo posset, motivo, quem defectum supplet Deus misericorditer in nostris sacramentis (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 18).

(2) Aliquæ medicinæ sunt, quæ exigunt robur naturæ, alias cum periculo mortis assumuntur, et aliæ sunt, quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et pœnitentia : illa vero, quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum (S. THOM., IV, dist. 24, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3).

(3) Adulti ut recipiant effectum proprium et per se sacramentorum vivorum, nempe augmentum gratiæ, non indigent aliqua dispositione actuali, sed sufficit quod habeant habitualem, nempe statum gratiæ. Sic docent communiter theologi (SALMANT., disp. 8, dub. 1, n. 19. — Cfr. SUAREZ, disp. 7, sect. 4, n. 8).

il ressort clairement que les actes accomplis par le sujet en vue de se préparer et de se disposer — actes qui constituent l'*opus operantis* — ne sont point une cause morale de la grâce sacramentelle : ils ne la méritent ni au sens large (*de congruo*) ni au sens strict du mot (*de condigno*) ; ils écartent simplement l'obstacle afin que l'*opus operatum*, c'est-à-dire le sacrement, puisse exercer sa vertu et son efficacité objectives et, comme cause instrumentale, produise la grâce sacramentelle. Les divers actes surnaturels que le sujet accomplit avant ou pendant la réception du sacrement ne peuvent donc être considérés comme des causes méritoires (*causa meritoria*) par rapport à la grâce sacramentelle, mais uniquement comme une condition ou une disposition nécessaire. Si le sujet est déjà en état de grâce, alors les actes par lesquels il se dispose ne le préparent pas seulement à recevoir la grâce sacramentelle, qui provient *ex opere operato* : ils méritent encore, au sens propre du mot, un degré plus élevé de la grâce extra-sacramentelle, acquise *ex opere operantis*. Le juste, en s'approchant dignement des sacrements, reçoit donc la grâce d'une double source (1).

10. — Les sacrements tirent toute leur vertu et toute leur efficacité des mérites de la Rédemption et de l'institution faite par Jésus-Christ. Or, le Sauveur a réglé l'efficacité sacramentelle d'après certaines lois pleines de sagesse. Conformément à l'ordination divine, en effet, l'énergie de l'efficacité sacramentelle et, par conséquent, la mesure de la grâce sacramentelle sont en rapport avec « la préparation et la coopération » (*dispositio et cooperatio* — Trid., sess. 6, cap. 7) du sujet. Là où la disposition est la même, un seul et même sacrement, le baptême par exemple, donne toujours et partout la grâce dans la même mesure — dans les enfants par exemple. *Ita sentiunt communiter theologi* (Suarez, disp. 7, sect. 5, n. 3). La disposition et la capacité augmentent-elles, la mesure de la grâce sacramentelle s'accroît dans la même proportion. *In eo qui* magis *se* disponit, *gratia majorem habet efficaciam et prætera* ipsa est major (S. Bonav., IV. dist. 4, p. 1, a. 1, p. 3). — Il s'agit ici moins de la disposition habituelle que de la disposition actuelle. Or, cette dernière peut gagner en bonté et en valeur à divers points de vue. Ainsi la préparation peut être plus parfaite, parce

(1) Sacramenta conferunt gratiam ex opere *operato*, non quia nullum requiritur opus ex parte recipientis adulti, sed quia illam conferunt vel nulla existente vi meritoria in opere ejusdem recipientis (le pécheur) vel certe ultra mensuram virtutis meritoriæ, quæ illi inest (Esparza, l. 10, q. 33, ad 3).

qu'elle a duré plus longtemps, ou parce qu'elle suppose des actes plus nombreux ou plus nobles ; et la réception du sacrement en devient plus digne, comme aussi la grâce sacramentelle est plus abondante.

La convenance parfaite d'une telle disposition établie par Dieu se reconnaît sans peine. — Ici, comme dans toutes ses voies et dans toutes ses œuvres, Dieu manifeste sa miséricorde et sa justice (Ps. XXIV, 10) ; il exige de ses créatures libres une fidèle coopération et un soin empressé, pour leur accorder plus libéralement ses dons et les biens de la grâce. *Deus secundum legem communem requirit aliquam præparationem et dispositionem a parte nostra ad hoc, quod infundat alicui gratiam* (S. BONAV., II, dist. 29, a. 2, p. 2), — Par suite de leur institution, les sacrements agissent d'une manière analogue à celle des causes naturelles, c'est-à-dire nécessaires (1), qui déploient d'autant plus leur vertu que le sujet, offert à leur action, est plus apte à cette action. Plus le bois est sec et inflammable, par exemple, plus vite et plus puissamment il est embrasé et consumé par la vertu du feu ; plus un cristal est limpide, plus la lumière le pénétrera. De même, le sacrement épanchera sa grâce d'autant plus abondamment que l'âme est plus ouverte et mieux disposée à cette grâce. Le sacrement produit des fruits de grâce plus excellents, si la terre du cœur est mieux préparée. — Enfin les fidèles songeant à la richesse de la grâce qui les attend, sont ainsi vivement encouragés à apporter toujours plus de dévotion et de respect à la réception des sacrements. — En tant, toutefois, que cette disposition surnaturelle de l'âme à la communication et à la réception de la grâce est, elle aussi, un don de Dieu, l'homme, même dans la sanctification sacramentelle, reçoit la grâce justifiante « dans la mesure que l'Esprit Saint dispense à chacun comme il le veut » (*secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* — TRID., sess. 6, cap. 7). Aussi l'Église demande-t-elle à Dieu, qui admet ses fidèles à la participation de si grands mystères, de les disposer véritablement à leurs excellents effets (*effectibus eorum veraciter* aptare *dignetur* — POSTCOMM. 3 Dom. p. Epiph.).

11. — Enfin, il n'est pas inutile de dire quelques mots de deux questions longuement discutées par les théologiens.

---

(1) Posita institutione sacramenta jam sunt veluti causæ *naturales*, quæ semper operantur, si ex parte subjecti non sit tanta repugnantia, ut sit omnino indispositum ad effectum talis causæ (SUAREZ, disp. 7, sect. 4, n. 2).

a) Le sacrement et l'effet du sacrement sont deux choses non seulement distinctes, mais réellement séparables l'une de l'autre (1). *Aliud est sacramentum, aliud virtus* (= *res*, la grâce) *sacramenti* (S. Aug., *In Joann.*, tr. 26, n. 11). Chez les adultes, le sacrement peut donc être valide sans produire ses effets salutaires (2). En certains cas, le sacrement peut exister, sans que l'effet sacramentel de la grâce existe en même temps. Or on se demande dans quels sacrements la réception peut être valide sans qu'elle produise simultanément la grâce de sanctification. L'on doit répondre qu'il peut en être ainsi pour tous les sacrements, bien que certains théologiens veuillent faire une exception pour la Pénitence. C'est, en effet, une question controversée que celle-ci : le sacrement de la Pénitence peut-il être valide (*validum*) et cependant informe (*informe*) ? Et le motif de la controverse est dans une difficulté qui se rencontre ici, parce que, pour la Pénitence, la disposition du pénitent est en même temps une partie essentielle du signe sacramentel et que, dès lors, étant donné le manque de cette disposition, l'existence même du sacrement semble n'être pas possible (3).

b) L'autre question, aussi importante au point de vue du principe et au point de vue de la pratique, est celle-ci : Le sacrement valide, mais informe, peut-il plus tard, lorsque l'obstacle a été écarté (*remoto obice, ablata fictione*), produire la grâce sacramentelle et devenir ainsi fructueux ? C'est ce que les théologiens postérieurs au Concile de Trente nomment d'ordinaire la « reviviscence » (4) du sacrement reçu validement mais sans

(1) Aliud est sacramentum, aliud effectus sacramenti et sacramentum de se prius est : ergo non impeditur propter dispositionem contrariam effectui, si sacramento ipsi contraria non sit. — Item talis dispositio ad effectum non est causa sacramenti in ullo genere : ergo etiam si deficiat, concurrere possunt omnes causæ necessariæ ad conficiendum sacramentum : ergo perficietur sacramentum (Suarez, disp. 14, sect. 2, n. 6).

(2) Quoties sacramentum valide quidem, sed infructuose suscipitur, cum fictione vel ficte dicitur suscipi, eo quod suscipiens quasi fingat se esse ad sacramenti fructum dispositum, quum non sit. Sacramentum hoc modo susceptum nuncupatur *validum* et *informe*, sicut e contra *formatum*, quando simul percipitur sacramenti fructus (Theol. Wirceb., *de sacr. in gen.*, c. 2, art. 7, n. 86).

(3) Quia ad pœnitentiæ *valorem* præter intentionem requiritur ulterior *dispositio*, quæ simul est prædicti sacramenti pars, propterea tale sacramentum est regulariter et per se loquendo si validum, fructuosum et vix aut ægre declarari valet, quomodo hoc sacramentum queat ficte suscipi et ab effectu impediri (Salment., disp. 8, dub. 1, n. 12).

(4) Ici, cette expression n'est point aussi juste que lorsqu'il s'agit de la

fruit. En réponse à cette question, les opinions des théologiens varient singulièrement (1). Il faut, en tout cas, exclure d'abord les deux opinions extrêmes : l'une, qui nie la reviviscence sans établir aucune distinction entre les sacrements ; l'autre, qui l'admet pour tous les sacrements sans exception. Il est incontestable qu'il y a une distinction à faire pour l'Eucharistie. La sainte communion reçue sans fruit, et surtout reçue indignement ne produit plus ses effets sacramentels, lorsque les espèces n'existent plus. — Relativement à la Pénitence, la reviviscence est admise surtout — et c'est logique — par les théologiens qui sont d'avis que la réception de ce sacrement peut être valide tout en demeurant sans fruit. — La reviviscence du Baptême est si universellement enseignée dans l'Église à la suite de S. Augustin qu'il ne saurait y avoir doute à ce sujet (2). (*Quam piam quidem et dignam Dei misericordia sententiam, tota Ecclesia sequitur* (PETR. DE SOTO, *De bapt.*, lect. 4). — S'il en est ainsi du Baptême, il faut, par voie de conséquence, en dire autant de la Confirmation et de l'Ordre ; et l'on peut, avec raison, l'affirmer pour le Mariage et l'Extrême-Onction. La raison principale, sur laquelle on s'appuie pour admettre la reviviscence relativement à un sacrement, se retrouve plus ou moins parfaitement pour tous ces sacrements. Et cette raison, c'est que, d'une part, ces sacrements ne peuvent jamais être réitérés, soit absolument (comme le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, qui impriment un caractère), soit du moins dans certaines hypothèses (comme le Mariage et l'Extrême-Onction) (3) ; tandis que, d'autre part, les grâces sacramentelles sont indispensables aux

---

reviviscence des œuvres méritoires, que le péché a mortifiées et qui « revivent » par la Pénitence. Le sacrement validement existant est et reste toujours une œuvre vivante de Dieu et de Jésus-Christ. *Baptismus non est opus hominis, sed Dei et ideo nunquam potest esse mortuum* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 3). — Les anciens Scolastiques avaient d'autres expressions : par ex. : *utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur* (S. THOM.). S. Augustin dit : *Baptismus incipit valere ad salutem, quum illa fictio recesserit, jamque prodesse incipit ad remissionem peccatorum etc.* Cfr *De bapt.*, l. 1. c. 12, n. 18.

(1) Cfr. LUGO, disp. 9, sect. 6. — SALMANT., disp. 4, dub. 6.

(2) De baptismo fere certum est apud omnes, quod recedente fictione causet suum effectum (JOANN. A S. THOMA., disp. 24, a. 1, dub. 6).

(3) Constat tria sacramenta initerabilia non esse iteranda eo quod indigne suscepta sint. Atque idem est de matrimonio et extrema unctione, quatenus aliquo modo iterari non possunt : illud vivente utroque conjuge, hoc durante eadem ægritudine eodemque statu ejus (SUAREZ, disp. 14, sect. 2, 4, 6).

sujets de ces sacrements pour remplir, d'une manière agréable à Dieu, leurs obligations spéciales comme pour triompher de tous leurs ennemis et de tous les obstacles qui s'opposent à l'éternel salut (1). — Quant à cette question : Comment se fait la reviviscence des sacrements (2), on doit en chercher l'explication en ceci, qu'à l'exception de l'Eucharistie, les sacrements produisent immédiatement et infailliblement dans l'âme du sujet un effet particulier et permanent qui constitue un titre à la grâce sacramentelle et qui amène la communication de cette grâce, dès qu'elle ne rencontre plus d'obstacle. Les sacrements sont des causes efficientes et, comme tels, une fois administrés, c'est-à-dire lorsqu'ils n'existent plus en eux-mêmes, ils ne peuvent produire la grâce sacramentelle qu'autant qu'ils persévèrent du moins dans un effet permanent. Il n'en est ainsi, en fait, que pour six sacrements. Trois d'entre eux impriment un caractère physique ineffaçable ; les trois autres établissent du moins une relation morale permanente qui assure et conserve à l'âme le droit à la grâce sacramentelle. Le lien conjugal subsiste jusqu'à la mort de l'un des deux époux ; tant que dure la maladie mortelle, celui qui a reçu l'Extrême-Onction a droit aux grâces sacramentelles ; l'absolution validement prononcée par le prêtre confère au pénitent un titre à la grâce qui efface le péché, pour le moment où l'obstacle qui s'opposait à cette grâce sera écarté (3).

Les moyens d'écarter l'obstacle à la grâce sacramentelle et de produire, par conséquent, la reviviscence des sacrements, sont différents suivant la nature du sacrement dont il s'agit et suivant la diversité des cas. Tantôt la contrition imparfaite suffit en elle-même, tantôt il faut la contrition imparfaite unie à l'absolution sacramentelle, ou du moins la contrition parfaite (4).

---

(1) Cfr. Antoine, cap. 3, art. 6.

(2) Quamvis sat multæ sint doctorum sententiæ circa reviviscentiam sacramentorum, longe tamen plures sunt circa modum reviviscentiæ (Eus. Amort, disp. 6, q. 4).

(3) Voir Scheeben, *Die mysterien des Christenthums*, pp. 553, suiv.

(4) Cf. Haine, cap. 3, dub. 10-12.

CINQUIÈME SECTION

NOMBRE ET ORDRE DES SACREMENTS

---

§. 24. — Le nombre sept des sacrements.

1. — Le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage, voilà tous les sacrements, et les seuls sacrements de l'Alliance nouvelle — par conséquent, il y a sept sacrements, ni plus ni moins. C'est là un dogme de foi formellement et solennellement défini (Trid., sess. 7, *de sacr. in gen*, can. 1). Que chacun des rites ou des actes symboliques énumérés plus haut soit un véritable sacrement au sens propre du mot ; que, par suite, il y ait sept sacrements, c'est ce que nous prouverons directement, dans les traités spéciaux qui suivent, par la Révélation divine, c'est-à-dire par les sources de la foi, par les témoignages de l'Écriture et surtout de la Tradition. Ici, nous ne pouvons démontrer qu'indirectement et en général que le nombre sept des sacrements est une vérité enseignée par Jésus-Christ et professée par l'Église catholique.

2. — L'hérésie ou la révolution religieuse du XVI[e] siècle a été aussi anti-sacramentelle qu'anti-liturgique. La fausse doctrine de la justification par la foi seule devait repousser la doctrine des sacrements. Les soi-disant réformateurs méconnurent entièrement la salutaire économie et la nécessité des sacrements

comme ils en falsifièrent la vraie notion, en formant de ces moyens efficaces du salut de simples signes sans réalité correspondante ; — ils en réduisirent aussi le nombre. Ils n'en reconnurent le plus souvent que deux (le Baptême et la Cène) ou trois (le Baptême, la Cène, la Pénitence). Or, depuis quatre siècles au moins avant cette innovation hérétique, le dogme du nombre sept des sacrements était si universellement et si manifestement admis dans la théorie et dans la pratique de l'Église, que l'origine apostolique et par conséquent divine (comme le montre la nature du sujet) de cet enseignement est, d'une part, d'après les principes théologiques (*theologice*) prouvée immédiatement par cet accord universel, en même temps que, d'autre part, elle peut et doit être inférée historiquement ou philosophiquement de ce même accord.

3. — Depuis le commencement du XII[e] siècle, dans les constitutions synodales comme dans les traités théologiques (1) et dans les instructions catéchétiques destinées au peuple (2), nos sept sacrements sont synthétiquement groupés et énumérés de telle sorte que l'on doit reconnaître aussitôt qu'il ne s'agit point ici d'une doctrine nouvelle, douteuse ou controversée, mais d'un point qui, dans la croyance des fidèles comme dans la vie pratique, est universellement tenu pour une institution émanant de Jésus-Christ. Or, l'Église est infaillible en semblable matière : une doctrine et une pratique si universellement et si invariablement admises doivent donc reposer sur la vérité ; en d'autres termes, le nombre sept des sacrements ne peut être qu'une institution divine, transmise par les Apôtres.

4. — Les Grecs et les Russes schismatiques, qui se sont sépa-

---

(1) Jam ad sacramenta N. L. accedamus, quæ sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, i. e. eucharistia, pœnitentia, unctio extrema, ordo, conjugium (PETR. LOMB., IV, dist. 2, c. 1). — Ces mots de Pierre Lombard († 1160) expriment, non pas une opinion libre de l'École, mais un dogme dès lors admis ou la foi traditionnelle de l'Église. C'est ce que démontre ce seul fait que les innombrables théologiens, qui, jusqu'au XVI[e] siècle, ont adopté et commenté le livre de Pierre Lombard, n'ont jamais révoqué en doute le nombre sept des sacrements, alors qu'ils ont critiqué ou même rejeté nombre d'opinions personnelles du Maître des Sentences.

(2). Ista septem sacramenta, quæ iterum vestri causa enumerare libet : baptismum, confirmationem, infirmorum unctionem, eucharistiam, lapsorum reconciliationem, conjugium et ordines per nos humiles suos paranymphos sponsus cœlestis in arrham veræ dilectionis vobis Ecclesiæ suæ transmittere dignatus est... docete ea filios vestros, ut memoriter teneant et diligenter observent in omnes generationes (*In vita S. Ottonis*, 2 julii, ap. BOLLAND.).

rés de Rome au IXe et au XIe siècles, ont fermement conservé jusqu'à maintenant la foi antique aux sept sacrements. C'est ce que prouvent non seulement leurs anciens livres liturgiques, mais d'innombrables documents de tout genre, et surtout leurs affirmations publiques à l'Église d'Occident au XIIIe et au XIVe siècles, et leurs déclarations solennelles au XVIe et au XVIIe siècles en réponse aux erreurs du protestantisme. — Cette doctrine des sept sacrements se retrouve aussi chez les sectes hérétiques de l'Orient, par exemple chez les Nestoriens et les Monophysites qui se sont détachés de l'Église dès le Ve siècle. Cet accord unanime de l'Orient et de l'Occident relativement à un dogme si important au point de vue du culte et de la vie pratique, ne peut s'expliquer dans de telles circonstances si ces schismatiques et ces hérétiques ne possédaient point les sept sacrements avant de se séparer de l'Église, c'est-à-dire s'ils ne les ont reçus de la tradition apostolique et conservés comme un patrimoine commun. Il n'est pas admissible qu'il aient voulu, après la séparation, accepter les sacrements de l'Église romaine qu'ils haïssent.

Un autre fait vient ajouter à la force de cette preuve : c'est que, dans l'histoire des siècles, on ne trouve nulle part la moindre trace d'une innovation faite par les hommes sur ce point. En effet, malgré toutes les recherches, en dépit de tous les efforts, nul n'a pu démontrer encore quand, où, par qui, depuis les temps apostoliques, l'un quelconque des sept sacrements a été innové dans l'Église ou introduit postérieurement. Il n'est pas possible de faire cette preuve. Le nombre sept des sacrements a toujours et partout été reconnu : toute innovation devait donc et doit être rejetée d'avance comme une erreur et une prétention injustifiée. On constate ainsi une fois de plus « *principalitas veritatis et posteritas mendacitatis* » (TERTULL., *De præscript.*, cap. 31). La vérité existe tout d'abord ; elle est à l'origine ; les nouveautés introduites plus tard sont des mensonges.

5. — Au temps des Pères, dira-t-on, nos sept sacrements ne sont nulle part énumérés ensemble dans la manière usitée plus tard. Il ne s'ensuit nullement qu'un seul des sept sacrements leur fût inconnu. A l'occasion, tous les sacrements sont indiqués par les Pères (comme par l'Écriture sainte), isolément peut-être et en divers passages de leurs ouvrages ; mais ils sont assez fréquemment décrits de manière à montrer que les Pères les regardent comme des moyens de salut divinement institués et qu'ils les comptent au nombre des sacrements proprement dits. En outre, il est facile de voir et d'expliquer pourquoi les

Pères n'énumèrent point les sept sacrements consécutivement; pourquoi, la plupart du temps, ils se contentent de parler simultanément de trois d'entre — le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie. La raison en est dans la discipline du secret, et plus encore dans la nature même du sujet et dans le but que les Pères se proposaient dans leurs explications. — La discipline du secret (*disciplina arcani*) était gardée surtout pour les mystères pratiques auxquels appartiennent le dogme et le rite des sacrements; elle imposait donc une extrême réserve aux Pères qui traitaient de cette matière dans leurs discours et dans leurs écrits, destinés à la publicité. — Aussi, dans les instructions aux néophytes, n'expliquait-on d'ordinaire que les trois sacrements qui se recevaient après le catéchuménat : le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. — Enfin, il faut tenir grand compte de la nature spéciale de la doctrine relative aux sacrements. Sans doute, nos sept sacrements ont une essence commune; mais, lorsqu'on examine chacun d'eux séparément, ils présentent de telles différences et un si grand nombre de propriétés spéciales, qu'une étude particulière demeure toujours nécessaire. Dans la réalité des choses, ces différences individuelles s'offrent à nous tout d'abord et, par conséquent, elles sont plus à portée de la connaissance humaine que ne peuvent l'être les éléments essentiels qu'on ne dégage que par une abstraction et qui permettent une classification et une énumération complète de tous les sacrements. Un exposé synthétique des sacrements d'après leurs caractères communs, c'est-à-dire la doctrine des sacrements en général devait donc être le fruit ou le résultat scientifique d'une étude analytique et d'une comparaison établie entre les divers sacrements : il fallait pour cela le développement progressif de la spéculation au cours des âges; il fallait, par exemple, l'étude systématique de la théologie. Chez Pierre Lombard, l'exposé de la doctrine des sacrements en général est encore assez pauvre et défectueux, tandis que, dans la Somme de S. Thomas, cette doctrine atteint déjà sa perfection.

6. — « Pour compléter la beauté et les richesses de la sainte Église, il convenait que Jésus-Christ, son fondateur, instituât les sept sacrements que l'Église possède en effet. Les infinis trésors des mérites du Sauveur devaient être déposés dans les sacrements comme dans un réservoir commun; lui-même, l'auteur de toutes ces grâces, voulut y demeurer présent, d'une manière inexprimable mais parfaitement réelle, afin que ses enfants puissent non seulement se nourrir de ses biens, mais encore jouir de sa présence comme d'un gage de cette autre présence

dont ils espèrent se rassasier dans la vision éternelle » (MARIE D'AGRÉDA, *La Cité spirituelle de Dieu*, III, n. 830). Du Cœur du Sauveur percé par la lance les sept ruisseaux des sacrements se sont épanchés, pour arroser et féconder jusqu'à la fin des temps le paradis terrestre de l'Église. Ce trésor incomparablement précieux pour le salut, ce trésor que son Époux lui a confié, l'Église l'a toujours défendu avec zèle, avec amour, de toutes ses forces et de toute son énergie, contre les attaques de l'hérésie. Elle n'a ni perdu, ni détourné, ni abandonné un seul de ses sacrements. L'Esprit Saint l'a introduite dans toute vérité ; il n'a point permis qu'elle tombât dans l'erreur lorsqu'il s'agissait de conserver ou de dispenser ces divins moyens de salut.

§ 25. — Convenance du nombre sept.

1. *Numerus septenarius sacramentorum conveniens est* (S. BONAV., IV, dist. 2, a. 1, q. 3). — Dieu qui a tout créé et disposé « avec mesure, nombre et poids » (SAP., XI, 21), aurait pu, sans aucun doute, établir un nombre plus ou moins grand de sacrements ; mais puisque, de fait, il nous a donné les sacrements dans ce nombre sacré et mystérieux de sept (1), cette disposition doit avoir sa raison dans une profonde sagesse. — Sept est composé de trois et de quatre — du nombre de Dieu (la Trinité) et de celui du monde (les quatre parties du monde ou les quatre régions du ciel). Le nombre sept est donc déjà en lui-même un symbole sensible de l'union entre Dieu [3] et le monde [4], union qui est le but et le fruit des sacrements comme elle est, du reste, figurée en quelque sorte dans leur nature même. Les sacrements, en effet, par leur nature intime, unissent merveilleusement le visible et l'invisible, le naturel et le surnaturel,

(1) Septiformem septenarium proponit nobis Scriptura considerandum : septenarium *vitiorum* tanquam primum, a quo debemus recedere ; septenarium *sacramentorum* secundum, per quem debemus incedere ; septenarium *dotum* ultimum, quem debemus appetere ; septenarium *petitionum* pænultimum, quo debemus petere ; septenarium autem *virtutum*, *donorum* et *beatitudinum* triplicem intermedium, per quem debemus transire, ut sic *septies in die* (Ps. 118, 164) laudantes nomen Domini et orantes impetremus gratiam septiformem virtutum, donorum et beatitudinum, qua vincamus septiformem pugnam vitiorum capitalium et perveniamus ad septiformem coronam dotum gloriosarum, adjuvante nihilominus *septiformi medicina sacramentorum* divinitus ad reparationem humani generis statutorum (S. BONAV., *Brevil.*, V, 10).

l'humain et le divin, comme l'Église elle-même et comme l'Homme-Dieu. De même encore, le rôle essentiel des sacrements est de procurer ou de rétablir et de consommer l'union mystique et surnaturelle de l'homme avec Dieu par la grâce.

2. — La convenance, la beauté et l'harmonie du cycle complet de nos sacrements ont été, dès les commencements de la Scolastique, exposées et démontrées de cent manières fort judicieuses. L'une des meilleures est certainement la comparaison établie entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel, c'est-à-dire entre la vie de l'âme et celle du corps. Malgré toutes les différences dont il faut tenir compte dans ce rapprochement, il y a cependant, entre la vie inférieure du corps et la vie supérieure de l'âme par la grâce, une analogie indéniable ou un certain parallélisme (*quædam vel aliqua conformitas* — S. Thom.), qui va à démontrer que les sept sacrements sont admirablement appropriés et qu'ils suffisent à communiquer aux individus comme à l'humanité tout entière la vie surnaturelle dans sa plénitude. (Joann., x, 10).

A la génération et à la naissance naturelles qui donnent à l'homme la vie terrestre, répond le Baptême par lequel l'homme renaît surnaturellement à une vie plus haute et divine, à la vie de la grâce. — De même que l'homme, par la croissance naturelle, atteint ensuite tout son développement et sa force physique, ainsi la Confirmation fortifie, développe et perfectionne la vie surnaturelle communiquée à l'âme dans le Baptême. — La vie et les forces physiques doivent continuellement être entretenues par la nourriture et le breuvage ; ainsi les enfants de Dieu ont, dans le sacrement de l'autel, une nourriture céleste qui alimente leur vie spirituelle. — En eux-mêmes ces trois sacrements suffiraient aux individus pour établir, fortifier et conserver la vie de la grâce, si cette vie ne pouvait être perdue ; mais la santé surnaturelle, la vie même de l'âme peut être ruinée par la maladie du péché, comme la santé du corps par la maladie corporelle : dans les deux sphères certains moyens sont donc accidentellement (*per accidens*) nécessaires pour écarter la maladie et rendre les forces premières. Or, de même que l'usage des remèdes éloigne les maladies du corps, ainsi le sacrement de la Pénitence guérit les blessures mortelles de l'âme et rend la vie de la grâce ; — et comme, enfin, des soins particuliers et le repos raminent les forces perdues, de même l'Extrême Onction efface les restes et les suites de la maladie spirituelle en donnant à l'âme de nouvelles grâces de force.

Les cinq sacrements dont nous venons de parler concernent et produisent la complète guérison et la sanctification de

l'homme considéré individuellement ; mais l'homme est fait pour vivre en société (*animal sociale*) : il faut donc l'envisager aussi comme partie du tout, comme membre de la famille humaine. Deux autres sacrements servent à perfectionner l'homme à ce point de vue : le Mariage et l'Ordre. La société humaine, dans l'ordre naturel, doit être gouvernée et elle doit se propager ; dans l'ordre surnaturel deux choses sont pareillement indispensables : il faut que, toujours, des supérieurs se succèdent et soient pourvus du pouvoir nécessaire pour la sanctification et la direction de la société chrétienne, qui est l'Église ; c'est à quoi l'Ordre est destiné ; — il faut que, toujours, de nouveaux membres soient donnés et engendrés à l'Église : telle est la fin du Mariage.

« La vie surnaturelle, spirituelle, sainte, divine que le christianisme doit produire, maintenir et consommer, dans l'âme du fidèle, a, dans son origine et dans son progrès jusqu'à sa perfection, sept fois besoin de la grâce, et à ce besoin correspond sept fois, dans l'Église, le don de la grâce. Cette vie doit, tout d'abord, être introduite dans l'âme : c'est ce que fait le Baptême ; — elle doit ensuite être mûrie, consacrée, fortifiée : c'est l'œuvre de la Confirmation ; — elle doit être incessamment alimentée, entretenue, développée, accrue ; c'est l'œuvre de la communion au banquet eucharistique : — si elle a été blessée ou atteinte par la maladie, elle doit être guérie et réparée : c'est l'œuvre de la Pénitence : — elle doit enfin être complétée et scellée : c'est l'œuvre de l'Extrême Onction ; pour ces différents actes, génération, affermissement, conservation, rénovation et consommation, il lui faut un pouvoir appartenant à l'homme mais reçu de Dieu : c'est l'œuvre de l'Ordination sacerdotale ; — il lui faut une base naturelle et terrestre, mais en rapport avec le ciel et bénie par Dieu : c'est le Mariage qui la prépare » (LAURENT, *Mariol.*, Pr. II, 349).

Nous avons donc toute raison d'admirer et de bénir la sagesse et la bonté divines qui se révèlent dans la miséricordieuse institution des sept sacrements ; par là, le Seigneur, dans son immense amour, a pourvu à ce que les sources de la vie surnaturelle, loin d'être jamais taries, fussent toujours ouvertes à chaque fidèle comme à la société chrétienne tout entière pour y puiser tout salut et toute grâce.

3. — L'analogie, que nous venons d'indiquer, est assurément la plus simple et la plus immédiate. Les autres motifs que l'on a souvent donnés du nombre sept, ne laissent point, cependant, d'offrir souvent un sens spirituel très juste ; mais, d'ordinaire, pour les exposer entièrement il faut une certaine subtilité. On se plaisait particulièrement à considérer les sacrements comme

des remèdes (*medicamenta*) contre les péchés et les suites du péché, comme des secours (*adjumenta*) dans l'exercice des vertus chrétiennes, comme des armes (*arma*) préparées à l'Église militante. *Septem sunt sacramenta et non plura, quia sunt ad medicandum, quia medicina respicit* vulnera, *quæ* sanat, *et sanando vulnera* adjuvat virtutes *et adjuvando virtutes munit* et armat contra infirmitates (S. Bonav., iv, dist. 2, a. 1, q. 3). — *Ad perfectam curationem ægritudinis concurrent hæc tria, sc. expulsio ægritudinis, introductio sanitatis et conservatio introductæ salutis* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 3).

Le Baptême est destiné à effacer la faute originelle qui consiste dans la privation entière de la vie spirituelle ; il répond à la foi qui est le fondement de toutes les vertus, comme le Baptême est la porte de tous les sacrements (*janua sacramentorum*). — La Confirmation dissipe la faiblesse (*infirmitas*) qui se trouve encore dans les fidèles nouvellement nés à la vie spirituelle, et elle donne à la vertu l'appui de la force (*fortitudo*). — L'Eucharistie guérit l'inclination ou la propension du cœur humain pour le mal (*malitia*), et elle alimente la divine charité. — La Pénitence est établie contre les fautes actuelles (*peccatum actuale*) commises après le Baptême, et elle développe la vertu de justice. — L'Extrême-Onction achève la guérison spirituelle, en tant qu'elle efface les restes du péché qui n'ont pas entièrement disparu par l'effet de la Pénitence ; elle fortifie l'espérance chrétienne. — L'Ordre est institué contre les ténèbres de l'intelligence (*vulnus ignorantiæ*), causées par la perte du don de science, ou contre la destruction de la hiérarchie ecclésiastique ; il est en rapport avec la vertu cardinale de prudence. — Le Mariage, enfin, est contre le déchaînement de la concupiscence (*vulnus concupiscentiæ*) et facilite la vertu de tempérance.

On considère aussi les sacrements comme les armes de l'Église militante (*armaturæ Ecclesiæ militantis*) (1). L'Église, en effet, est terrible à ses ennemis comme une armée rangée en

(1) Primum sacramentorum, puta baptismus, est introeuntium Ecclesiam militantem ; secundum, ut confirmatio, est præliantium in eadem contra adversarios salutis suæ ; tertium, ut eucharistia, cibus est atque viaticum utrorumque ; quartum, i. e. pœnitentia, est reviviscentium ac resurgentium a peccato ; quintum, videlicet extrema unctio, est exeuntium præsens exsilium ; sextum, sc. ordo, est ministrantium in ecclesia ac administrantium aliis ecclesiastica sacramenta ; septimum est prolificantium ad participandum sacramenta, ut matrimonium, quo conservantur fideles (Dion. Cartus., *Element. theol.*, prop. 132).

bataille (*ut castrorum acies ordinata*. — CANT., VI, 3).— L'Église est la terreur des portes de l'enfer, parce que la Confirmation lui donne force et assurance; elle est semblable à une armée rangée en bataille, parce que l'Eucharistie unit étroitement les membres de l'Église entre eux et avec leur chef; l'ordre, l'arrangement de cette armée spirituelle sont établis et maintenus par le Sacrement de l'Ordre. — Cette armée chrétienne est composée d'hommes fragiles, sujets à tomber, qui peuvent être ravis par la mort ou renversés par le péché : le Mariage comble les vides, et la Pénitence relève ceux qui sont tombés. — Ce n'est que dans l'Église militante qu'on peut trouver le salut : l'homme y entre pour combattre (ingreditur *ut prælietur*), et il en sort de nouveau pour être couronné (egreditur *ut coronetur*). Mais nul n'est admis à combattre (*recipitur*), s'il ne porte le signe (*signum*) et les armes (*arma*) de Jésus-Christ : il faut donc un sacrement qui donne cet équipement, et c'est le Baptême — la porte de ceux qui entrent (*janua intrantium*). — Nul ne quitte cette troupe bénie de combattants pour être admis dans l'Église triomphante, s'il ne possède le gage (*pignus*) et l'onction (*unctio*) de l'Esprit Saint par l'Extrême Onction, le sacrement des mourants (*sacramentum exeuntium* — Cfr. S. BONAV., IV, dist. 2, a. 1, q. 3).

4. — *Septenarias numerus* universitatem *significat* (S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 5). — Le nombre sept des signes efficaces et certains de la grâce, que l'Homme-Dieu a institués par sa puissance créatrice, suffit entièrement aux besoins universels et toujours subsistants de l'homme coupable et faible, pour qu'il puisse obtenir la guérison et la sanctification. Dans ce nombre symbolique les sacrements renferment, consacrent et sanctifient la vie humaine tout entière dans toutes ses phases, dans toutes ses conditions, dans toutes ses relations : à son origine (Baptême) comme à son terme (Extrême Onction) ; à ses moments décisifs (Confirmation, Ordre, Mariage) comme dans son cours habituel (Pénitence et Eucharistie). — Ainsi le Seigneur bénit et protège notre entrée (*introitus*) dans le monde, tout notre pèlerinage terrestre, notre sortie (*exitus*) du temps pour entrer dans l'éternité (Ps. CXX, 8). Ainsi il embellit et il éclaire nos voies en ce monde, depuis notre apparition à la vie par la naissance jusqu'à notre sortie par la mort, pour que nous atteignions heureusement le terme de notre pèlerinage afin d'habiter éternellement dans la demeure de notre Père céleste. A cette entrée et à cette sortie on peut appliquer les paroles du Sauveur : « Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera, il sortira, et il trouvera des pâturages » (JOANN., X, 9).

Celui qui, par Jésus-Christ, entre dans le « bercail », dans l'Église, peut y trouver sa sanctification et son salut ; il peut librement et sans obstacle marcher dans les voies du salut, sortir dans les pâturages spirituels, où les biens de la grâce lui offrent une nourriture abondante, jusqu'au moment où le Pasteur éternel l'introduit à jamais dans les pâturages du Paradis. Dans « les pâturages de l'Église fécondés par la rosée de l'Esprit Saint », le Bon Pasteur ne permet point que ses brebis manquent en rien de ce qui peut servir à leur salut et à leur paix, les nourrir dans le temps et leur assurer le bonheur pour l'éternité (Ps. XXII).

Dans le jardin de l'Église, les sacrements ressemblent à ces arbres merveilleux dont les feuilles ne tombent jamais, dont les fruits ne font jamais défaut, parce qu'ils en produisent de nouveaux tous les mois, parce que les eaux qui les arrosent découlent du sanctuaire ; leurs fruits servent d'aliment, c'est-à-dire de nourriture pour la vie éternelle ; leurs feuilles sont un remède, elles rendent et conservent la santé (EZECH., XLVII, 12).

§ 26. — Ordre des Sacrements.

1. — Les sept sacrements peuvent, à des points de vue différents, être comparés ou rapprochés entre eux : de là des classifications diverses. De telles comparaisons, de telles classifications supposent une connaissance complète et raisonnée de chaque sacrement : nous devons donc nous borner ici à quelques indications. — On distribue les sacrements principalement de trois manières différentes, suivant qu'on les considère et qu'on les classe ou d'après leur rapport avec le but, c'est-à-dire selon que le moment de leur réception en elle-même (*per se*) doit ou peut se présenter (*ordo generationis*), ou d'après leur dignité (*ordo perfectionis*), ou d'après leur degré de nécessité (*ordo necessitatis*).

2. — Notre manière actuelle d'énumérer les sacrements a été admise de bonne heure et partout, principalement parce qu'elle se place au point de vue pratique du but et de la réception de chaque sacrement (1). *Sacramenta non ordinantur se-*

(1) In primis quinque servatur ordo temporis, quo ex natura sua sumi deberent... Postea ponitur prius ordo quam matrimonium quia ordo est excellentior : hic enim non debuit haberi ratio temporis, quum non conjungantur hæc duo sacramenta in uno homine nisi per accidens (BELLARM., l. 2, c. 28).

cundum statum perfectionis vel imperfectionis nec secundum tempus institutionis, sed ordinantur secundum comparationem ad statum hominis indigentis his sacramentis (S. BONAV., IV, dist. 26, dub. 1). — Cet ordre n'est pas l'effet du hasard ni de l'arbitraire ; il a sa raison d'être dans la nature des choses, il est de la plus haute convenance : la preuve en est déjà dans ce seul fait que, dès le commencement de la Scolastique du moyen âge, il était généralement en usage, et que, plus tard, l'Église l'a approuvé et adopté. Le rapport organique et harmonique qui relie les divers sacrements entre eux et avec le cycle entier, ressort clairement de cet ordre (1). Les cinq sacrements qui produisent la justification et la sanctification de l'homme considéré individuellement, sont naturellement placés avant les deux autres qui concernent le bien-être spirituel de la société chrétienne. Entre les cinq premiers sacrements, les trois qui sont destinés à faire naître la vie surnaturelle (Baptême), à l'accroître et à la fortifier (Confirmation), à l'entretenir et à la perfectionner (Eucharistie), viennent à bon droit avant les deux autres qui ne sont nécessaires que conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché, parce que leur effet est de rendre la vie de la grâce (Pénitence) ou d'amener à sa consommation la vie de la grâce rendue à l'âme (Extrême-Onction). — Des deux sacrements qui se rapportent à la société chrétienne, le Mariage, moins spirituel et moins parfait, vient après l'Ordre et occupe la dernière place.

3. — L'Église a rejeté cette affirmation : « Les sept sacrements sont tellement égaux entre eux (*ita inter se paria*) que nul d'entre eux n'est, sous aucun rapport, plus digne que l'autre » (*ut nulla ratione aliud sit alio dignius*. — TRID., sess. 7. *De sacr. en gen.*, can. 3). — « Bien que tous les sacrements

---

(1) Magister bene ordinat sacramenta et ratio sui ordinis patet sic. Sacramenta enim quædam respiciunt communiter *omnes* et sic sunt quinque præcedentia, aut *aliquos* specialiter et sic sunt duo sequentia, s. c. ordo et conjugium, et sicut commune ante speciale, sic prima quinque ante duo ultima. Ordo enim in quinque primis patet ex se. Baptismus enim est ad vulnerum curationem, confirmatio ad curationis habitæ conservationem, eucharistia ad curationis habitæ et conservatæ promotionem, et quia non omnes qui recipiunt, conservant semper, ideo est pœnitentia ad reparationem : quintum est unctio extrema ad ipsius consummationem... Quæ autem respiciunt speciales status, duo sunt : aut enim respiciunt perfectos et sic est ordo, aut infirmos secundum congruentiam et sic est matrimonium : præponitur autem ordo propter sacramenti dignitatem (S. BONAV., IV, dist. 2, dub. I).

renferment une vertu divine et merveilleuse, ils n'ont cependant pas tous la même dignité » (CAT. ROM., p. 2, c. 1, q. 13), mais il y a entre eux une certaine hiérarchie. Or, ici, l'Eucharistie a la préséance et tient absolument le premier rang, parce que, « soit au point de vue de la sainteté, soit au point de vue du nombre et de la grandeur des mystères, elle surpasse tous les autres sacrements » (CAT. ROM., l. c.). *Inter sacramenta nobilissimum et consummativum aliorum est eucharistiæ sacramentum* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 74). — L'excellence singulière, la dignité spéciale de l'Eucharistie sont déjà indiquées par les noms qu'on lui donne : « sacrement vénérable et divin » (*venerabile et divinum sacramentum*), « le très saint sacrement » (*sanctissimum sacramentum*), « le sacrosaint sacrement » (*sacrosanctum sacramentum*), « l'auguste sacrement » (*almum sacramentum*), « le sublime et vénérable sacrement » (*præcelsum et venerabile sacramentum*), « le don ineffable et tout divin » (*tam ineffabile et plane divinum beneficium*) ; on célèbre aussi « la sainteté et la divinité de ce céleste sacrement » (*sanctitas et divinitas cœlestis hujus sacramenti.* — Cfr. TRID., sess. 13). — La prérogative principale du sacrement de l'autel, celle d'où dérivent toutes ses autres excellences, c'est que, dans l'Eucharistie, l'Homme-Dieu lui-même, auteur et principe de toutes les grâces, est personnellement présent. Quant aux autres sacrements, il est difficile de trouver et d'établir entre eux un ordre fixe, chacun d'eux pouvant présenter (1) un avantage spécial qui le distingue des autres. Sous le rapport de la dignité, S. Thomas les place dans l'ordre suivant : l'Ordre, la Confirmation, le Baptême, l'Extrême-Onction, la Pénitence, le Mariage (Cfr. 3, q 65, a. 37 ; IV, dist. q. 1, sol. 3).

4. — Les sacrements ne sont nullement superflus (*superflua*), ils sont nécessaires au salut (*necessaria ad salutem*), en sorte que, sans les sacrements ou du moins sans le désir des sacrements, l'homme ne peut obtenir de Dieu la grâce de la justification. Il faut admettre, toutefois, que tous les sacrements ne sont point nécessaires à tous les hommes (Cfr. TRID., sess. 7, *De sacr. in gen.*, can. 4). — Cette nécessité n'est pas la même pour tous les sacrements. Ils sont nécessaires, en effet, ou pour les individus ou pour la société chrétienne, pour arriver simple-

---

(1) Sacramenta septem, licet sint ejusdem generis et proinde omnia vere et proprie sacramenta, tamen differunt specie et secundum varias rationes nullum est, quod alicui alteri non præstet (BELLARM., l. 2, c. 28. — Cfr. SALMANT., disp. 9, dub. 2, n. 23).

ment au salut ou pour y arriver plus facilement, en toutes circonstances ou seulement en certaine hypothèse, de nécessité de précepte (*necessitate præcepti*) ou de nécessité de moyen (*necessitate medii*). — Le Baptême, la Pénitence et l'Ordre sont les plus nécessaires d'entre les sacrements ; le Baptême est indispensable à tous les hommes, la Pénitence est indispensable à tous ceux qui ont commis une faute grave après le Baptême ; l'Ordre est nécessaire au gouvernement et à la durée de l'Église entière. — Les autres sacrements ne sont nécessaires qu'en tant que leur réception est simplement prescrite, ou que, du moins, elle est utile ou importante pour le bien-être surnaturel de chaque fidèle ou de la société chrétienne. *Omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem ; sed quædam sunt, sine quibus non est salus ; quædam vero sunt quæ cooperantur ad perfectionem salutis* (S. Thom., 3, q. 72, a. 1, ad 3). — Entre les sacrements ceux-là, sans doute, sont plus nécessaires qui ont pour but, en communiquant la grâce de la justification, d'effacer les péchés et de faire passer ainsi de la mort spirituelle à la vie surnaturelle ; mais il faut toutefois reconnaître une certaine nécessité aux sacrements qui nous donnent la force de persévérer dans la possession de la grâce sanctifiante : car nous portons ce trésor précieux dans des vases fragiles (II Cor., iv, 7). *Non solum sunt necessaria ad salutem illa, quæ necessario requiruntur ad* justitiæ adeptionem, *verum etiam illa, quæ requiruntur ad* habitæ conservationem (S. Bonav., iv, dist. 17, p. 1, a. 2, q. 4).

Les sacrements ne sont que des causes efficientes extrinsèques et instrumentales de la justification et de la sanctification : leur nécessité en vue du salut ne peut donc avoir sa raison d'être dans la nature même des choses ; cette nécessité ne peut être absolue ou sans condition : elle a pour raison la seule volonté libre de Dieu, l'institution positive faite par Jésus-Christ. Pour obtenir la grâce de la justification et celle du salut, les hommes doivent, dès lors, recourir aux sacrements dans la manière et dans la mesure où Jésus-Christ a voulu ce recours ou cette réception. Or la volonté de Jésus-Christ est que, dans l'économie du salut, deux sacrements — le Baptême et la Pénitence — soient nécessaires de nécessité de salut pour tous ceux qui ne sont pas dans l'état de grâce ; en sorte que ces deux sacrements doivent être reçus ou réellement (*in re*), ou, dans le cas d'impossibilité, en désir (*in voto*). En certains cas, le salut (ou la sanctification) peut donc être acquis sans le sacrement reçu en réalité, mais non indépendamment du sacrement ; si, en effet, le sacrement ne peut être reçu réellement, il faut du

moins le désir (*votum*) (1). Dans l'économie actuelle du salut, ce désir du sacrement est toujours renfermé dans la charité parfaite et dans la contrition parfaite. Partout où il y a cette charité et cette contrition parfaite, il y a et il doit y avoir, selon la possibilité, réception réelle du Baptême ou de la Pénitence au temps opportun. En effet, bien que la charité ou la contrition parfaite n'aient rien perdu de leur vertu justifiante depuis l'institution des sacrements, Dieu n'a pourtant point laissé l'homme libre de choisir, pour son salut, la voie sacramentelle ou la voie extra-sacramentelle ; mais il a prescrit expressément la réception de ces deux sacrements comme étant les deux moyens ordinaires et nécessaires d'arriver au salut. Ne point obéir à ce précepte divin, c'est perdre par une faute grave l'état de grâce acquis par la charité ou par la contrition parfaite ; c'est donc ne pouvoir faire son salut éternel. La charité et la contrition parfaite sont un équivalent extraordinaire toujours subordonné aux moyens ordinaires de salut positivement institués par Dieu, aux sacrements, en sorte qu'elles ne peuvent exercer leur efficacité justifiante que dans la dépendance des sacrements.

Quiconque méprise un sacrement, s'exclut lui-même de la grâce et du salut. *Contemptor* sacramenti visibilis invisibiliter *sanctificari nullo modo potest* (S. Aug., *In Levit.*, IX, 84). — Ce mépris, toutefois, n'existe point par le seul fait que, malgré l'occasion offerte, on ne reçoit pas ce sacrement parce que sa réception n'est en elle-même ni nécessaire ni prescrite (2).

---

(1) In adultis mox ut veraciter pœnitent, peccatum omne (quantum ad culpam) dimittitur, non sine gratiæ gratum facientis infusione, dummodo ipsa sacramenta Ecclesiæ accipere tempore opportuno cupiant ac proponant (Dion. Cartus., *Element. theol.*, prop. 133).

(2) Licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis *non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis* : alioquin omnes, qui non accipiunt ordinem et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent hujusmodi sacramenta (S. Thom., 3, q. 65, a. 4, ad 3).

DEUXIÈME PARTIE

LES SACREMENTS EN PARTICULIER

I. — Le Baptême

§ 27. — Remarques préliminaires.

1. — De tout temps le Baptême a eu cette prérogative d'être regardé, au point de vue du temps et de la nécessité de sa réception, comme le premier des sept sacrements. Toujours on l'appelle le premier sacrement, le sacrement le plus nécessaire. Il est le fondement de la vie spirituelle (*vitæ spiritualis janua* — *Dec. pro Armen.*), il ouvre la voie aux autres sacrements (*janua aliorum sacramentorum* — S. Bonav.) ; c'est par lui que l'on entre dans l'économie chrétienne du salut et dans la vie éternelle (*christianæ religionis et æternæ vitæ janua* — Rit. Rom.). Le Baptême constitue le rite divinement institué, le rite indispensable pour être admis et initié au christianisme ou à l'Église. C'est grâce, sans doute, à cette prééminence que, dans l'antiquité chrétienne, alors que l'Église se propageait surtout par la conversion des gentils adultes, ce sacrement est expliqué tout spécialement, célébré avec transport et administré solennellement aux époques les plus saintes de l'année ecclésiastique. Le Baptême est « le plus beau et le plus excellent des dons de Dieu » (Greg. Naz., *Orat. in S. Bapt.*) ; il est le « sacrement

principal » (*sacramentum principale* — S. LEO M., *Ad episc. Sicil.*, ann. 447).

2.— A son tour la Scolastique du moyen âge a traité, avec le plus grand soin et en détail, toutes les questions relatives au Baptême. Il est l'unique porte « pour entrer dans le royaume de Dieu » (JOANN., III. 5) : à ce titre, il a, aujourd'hui encore, pour l'Église tout entière comme pour les individus, la même importance que dans les premiers temps. Il est et il reste le fondement surnaturel, le principe de la foi et de la vie chrétienne. Aussi les pasteurs des âmes ne sauraient-ils mettre trop de zèle et d'application à donner aux fidèles, dans de fréquentes instructions, une « connaissance parfaite » (*perfecta cognitio*) du Baptême. La nature de ce sacrement, son signe extérieur composé de la matière et de la forme, sa juste dispensation, ses « richesses » (*divitiæ*), ses « dons excellents et magnifiques » (*præclara et amplissima munera*), — tout cela doit être exposé aux fidèles avec force, minutieusement expliqué, afin que tous connaissent la haute dignité du Baptême et en aient le respect le plus pieux, puisque les divers mystères de ce sacrement sont bien propres à provoquer l'admiration de tous ceux qui les considèrent à la lumière de la foi. Imitons l'exemple de S. Paul qui, fréquemment, dans les termes les plus graves, inspirés de l'Esprit-Saint, parle du Baptême, rappelle aux fidèles qu'ils ont reçu ce sacrement, et célèbre sa valeur divine, nous exhortant non seulement à contempler, mais à imiter la mort du Sauveur, sa sépulture et sa résurrection. (Cfr. CAT. ROM., p. 2, c. 2, q. 1, 10, 17). — Les tendances anti-chrétiennes du monde moderne, qui s'éloigne de Dieu et de son royaume, l'indifférence pour la grâce et pour la vérité de la religion chrétienne, l'abus introduit même en certains pays catholiques de baptiser l'enfant dans la demeure des parents, d'autres circonstances aussi pénibles rendent, de nos jours, ces enseignements encore plus nécessaires (1), pour que le premier des sacrements, le sa-

(1) Inter innumeras Protestantium sectas errores plurimi circa hoc sacramentum sparguntur et quod omnium errorum est caput, sæpe etiam ipsius baptismi ad salutem necessitas omnino et impie negatur. Oportet ergo ut incorrupta Ecclesiæ catholicæ doctrina super hoc regenerationis sacramento verbis claris et perspicuis sæpius populo tradatur atque etiam modus et forma illius ministrandi in casu necessitatis diligenter exponatur, quod de obstetricibus specialiter dictum sit (COLL. LAC., III. 739). — Sectarii nostri adolescunt, senescunt, moriuntur denique, christianorum nomen falso præ se ferentes, quin unquam Christi Ecclesiam per baptismum fuerint ingressi. Infantes quoque suos (quod sine lacrymis dici nequit)

crement le plus indispensable à la foi et à la vie chrétienne, reprenne la place qui lui convient et puisse, en exerçant librement sa puissante influence, répandre partout ses célestes bénédictions. *Gratiæ tuæ affluentis impetu lætificas civitatem tuam* (l'Église sur la terre), *fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis* (*Bened. fontis bapt.*). — Le flot clair, limpide, joyeux de l'eau baptismale a sa source non point sur la terre, mais dans le ciel. « Clair comme du cristal, il sort du trône de Dieu et de l'Agneau » (Apoc., xxii, 1) ; et comme l'Esprit-Saint plane sur ces eaux, elles renouvellent la face de la terre (Ps. ciii, 30) et deviennent pour ceux qui y puisent, une source jaillissant jusque dans la vie éternelle (Joann., iv, 14) (1).

3. — Les novateurs du XVI[e] siècle ont bien reconnu et conservé le Baptême comme un sacrement ; mais leurs affirmations et leurs enseignements sur ce point, sont une véritable collection d'erreurs que le Concile de Trente a condamnées expressément et en détail (sess. 7, *De bapt.*, can. 1-14), en ajoutant que la vraie doctrine sur le Baptême se trouve dans l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises.

§. 28. — Noms, prophéties et types du Baptême.

1. — La « nomenclature » plus ou moins abondante des sacrements, telle qu'on la trouve déjà en principe dans l'Écriture sainte et telle qu'elle se rencontre entièrement développée dans les documents de la Tradition, est d'un haut intérêt et d'une extrême importance parce qu'elle nous offre de précieuses indications, qui nous permettent de reconnaître la nature et la propriété des divers sacrements, comme aussi leurs effets et leurs rites. Cela s'applique surtout au Baptême et à l'Eucharistie, puisque ces deux sacrements sont désignés sous un grand nom-

---

jure fraudant, quod Christus effuso sanguine iis comparavit et quotidie passim e vivis excedere sinunt baptismo destitutos, sine quo Dei vultum, cœlestis beatitatis fontem et originem, adspicere nunquam licebit. Detestabilem quoque parentum catholicorum socordiam, qui parvulorum ætatem tot casibus obnoxiam, non statim baptismatis sacramento muniendam curant volumus ut pastores animarum acerrime ac sæpius reprehendant (Coll. Lac., iii, 458).

(1) *Fluminis impetus*, i. e. fons sacri baptismatis, *lætificat* spirituali lætitia *civitatem Dei*, i. e. militantem Ecclesiam Christi. Gaudent enim fideles de sacramento ac beneficio tanto, in quo omnia peccata donantur, gratiæ infunduntur et homo spiritualiter regeneratur (Dion. Cartus., *in Ps.* 45, 4).

bre de noms différents. *Sunt hæc duo sacramenta — baptismus et eucharistia — famosissima* (S. Bonav., IV, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1). — Les appellations vraiment techniques, c'est-à-dire d'un usage général, sont en règle ordinaire assez peu nombreuses ; et il faut du reste les distinguer soigneusement des appellations « paraphrastiques », c'est-à-dire descriptives et explicatives. « Comme Jésus-Christ l'auteur du don, le Don lui-même c'est-à-dire le Baptême porte des noms divers, que la raison en soit en nous à cause de la joie extrême que nous prenons au bienfait, car lorsqu'on aime beaucoup, on se plaît à répéter le nom de ce qu'on aime ; — ou que cette raison soit dans l'excellence même du bienfait » (S. Greg. Naz., *Orat. in S. Bapt.*, c. 4). — « Le Baptême, cette mystérieuse purification, n'a pas un nom seulement : il en a une très grande variété » (Chrysost., *Ad catech.*, I, 2).

2. — Pour désigner le premier des sept sacrements, l'usage a prévalu, dès la plus haute antiquité (1), d'employer dans le langage de l'Église le mot grec *baptismus* (βαπτισμός) ou *baptisma* (βάπτισμα). Ce mot vient de βαπτίζειν (βάπτειν), plonger, immerger, baigner et arroser, laver et purifier. Étymologiquement, le substantif *baptismus* désigne donc tout d'abord l'immersion (*immersio*), puis l'ablution (*ablutio*, *lotio*) qui peut se faire non pas seulement en immergeant dans l'eau, mais encore en arrosant ou en aspergeant avec l'eau.

Dans l'Écriture sainte nous rencontrons *baptizare* et *baptismus* employés en des sens multiples. Tout d'abord ces mots indiquent le bain ordinaire (Judith, XII, 7), les ablutions légales (*varia baptismata* — Hebr., IX, 10) et les purifications pharisaïques (*baptismata calicum et urceorum* — Marc, VII, 3-4). — Comme les eaux profondes, débordantes sont, dans l'Écriture, le symbole des afflictions ou des bénédictions divines, *baptizare* et *baptismus* expriment, au sens métaphorique, l'abondance, l'excès des souffrances (Marc, X, 38 ; Luc., XII, 50) ou des grâces (Act., I, 5). « De même qu'un homme plongé dans l'eau est, de toute part, environné par l'eau, ainsi les Apôtres ont été complètement inondés de l'Esprit Saint » (Cyrill. Hieros., *Catech.* 17, cap. 14). — Enfin et surtout, la sainte Écriture désigne par

---

(1) Dans l'antiquité chrétienne, par exemple chez Tertullien, on rencontre fréquemment les mots *tingere* (τέγγειν, tremper = baigner, plonger dans un liquide ou arroser avec un liquide ; — et *tinctio* = l'action de plonger. *Baptismus* græce, latine *tinctio* interpretatur, quæ idcirco tinctio dicitur, quia homo ibi spiritu gratiæ in melius immutatur et longe aliud quam erat efficitur (S. Isid., *Etymol.*, l. 6, c. 19, n. 43).

baptismus et *baptizare* l'ablution religieuse et mystérieuse, c'est-à-dire sacramentelle, introduite par Jésus-Christ (MATTH., XXVIII, 19; I COR., I, 17; ROM., VI, 4). Par l'usage bien des fois séculaire de l'Église, ce dernier sens est devenu le sens propre et spécifique des mots *baptismus* et *baptizare*, comme des mots français *baptême* et *baptiser*.

Les Grecs se plaisent à appeler le baptême φωτισμός ou φώτισμα = *illuminatio*, illumination (1). Aussi les catéchumènes qui doivent recevoir bientôt le Baptême, c'est-à-dire les candidats au baptême (*competentes, electi*), sont-ils nommés φωτιζόμενοι (*illuminandi*, ceux qui doivent être illuminés), tandis que par νεοφώτιστοι (*recens illuminati*, nouvellement illuminés) on désigne ceux qui viennent de recevoir le Baptême. On voit dans ce nom donné au sacrement un rapport avec la magnifique illumination des églises pour la bénédiction solennelle des fonts et pour l'administration du Baptême ; mais, incontestablement, ce même nom doit exprimer que le baptisé est rempli de la lumière céleste, de la vie surnaturelle de la grâce et de la foi (2), pour que, quittant les ténèbres et mourant au péché, il vive désormais dans la lumière comme un enfant de lumière : de là, le nom de « vêtement de lumière » donné au Baptême (ἔνδυμα φωτεινόν — CYRILL. HIER., *Procat.*, c. 16). Le Baptême verse dans l'âme le jour et la lumière (*infundit diem* — PRUD., *Apoth.*, v. 697). « Nous donnons au saint sacrement (τελετή) de la naissance en Dieu (θεογενεσία) le nom d'illumination (φώτισμα) qui lui convient si bien, parce qu'il nous communique la première clarté et qu'il est le commencement de toutes les lumières divines. Sans doute, il est propre à tous les sacrements (πᾶσι τοῖς ἱεραρχικοῖς) d'apporter la lumière à ceux qui sont sanctifiés : mais le Baptême m'a donné tout d'abord la faculté de voir (ἰδεῖν) et il éclaire mes yeux pour me permettre de contempler et de méditer toutes les choses saintes » (PSEUD. DION., *Eccl. hier.*, III, 1).

---

(1) D'après S. Jean Chrysostome, cette appellation vient de HEBR., IV, 4; et X, 32.

(2) *Illuminatio* pertinet *specialiter* ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit secundum illud HEB. 2 : « *Justus ex fide vivit* ». Baptismus autem est quædam fidei protestatio, unde dicitur *fidei sacramentum* (S. THOM., 3, q. 66, a. 1, ad 1). — Fides est lumen spirituale quoddam et quia per baptismum homo fidem primum recipit ac per ipsum *totam fidem* profitetur, ob id dicitur baptismus *sacramentum fidei* et *illustrationis*. Cetera enim sacramenta fidei protestationes sunt, sed ex se non ad hoc ordinata sunt, ut suscipientes per ipsa fidem acquirant et ad statum fidelium introducantur (TOLET., *in S. Theol.*, 3, q. 66, a. 1).

Un nom plus juste encore et plus répandu est celui de « régénération » (παλιγγενεσία, *regeneratio*), « sacrement de la régénération » (τὸ τῆς ἀναγεννήσεως μυστήριον — GREG. NYSS.), « bain de la régénération » (λουτρὸν παλιγγενεσίας — TIT., III, 5). Il est vrai qu'on peut regarder comme une régénération toute justification du pécheur, en tant qu'elle communique à l'âme une nouvelle vie surnaturelle; mais la régénération par le Baptême est de telle nature qu'elle mérite le nom de régénération à un titre tout spécial et au sens propre du mot (1). En effet, cette justification par le Baptême est la première de toutes ; et, en même temps, elle est si parfaite qu'elle transforme entièrement l'homme pécheur, détruit en lui le vieil homme et fait réellement du baptisé une créature nouvelle. « Puisque tous nos péchés nous sont remis dans le bain du Baptême, pourquoi n'appelle-t-on pas ce sacrement le bain de la rémission des péchés ou le bain de la purification, mais le bain de la régénération? Parce que le Baptême opère la rémission du péché si complètement que nous naissons comme à nouveau. Par le Baptême, nous sommes en vérité créés à nouveau, régénérés, non pas que nous soyons encore une fois formés de la terre, mais nous sortons d'un autre élément, l'eau. Le vaisseau n'est pas simplement lavé, il est entièrement refondu. — Notre nature est souillée par la rouille du péché : elle est comme noircie par la fumée, elle a perdu la beauté qu'elle tenait, à l'origine, de la grâce du Créateur. Et maintenant l'âme est refondue par le Créateur ; le Baptême est le creuset ; le feu, c'est la grâce de l'Esprit Saint : et nous sortons de là comme des hommes nouveaux, nous brillons d'un merveilleux éclat » (CHRYSOST., *Ad Catech.*, I, 4). — « Par le Baptême, nous recevons les prémices de l'Esprit Saint, et la régénération devient pour nous le principe d'une autre vie, un sceau, une garde, une illumination » (JOANN. DAMASC., *de fide orthod.*, IV, 9) (2).

---

(1) Tribuitur speciatim ac proprie *regeneratio* spiritualis baptismo, per comparationem ad generationem naturalem, quæ huic spirituali præsupponitur idque non propterea solum, quia in hoc sacramento ipsa gratia sanctificans, qua homo ex peccatore fit justus et filius Dei, confertur, hoc enim etiam pœnitentiæ convenit, sed tum quia per se loquendo in baptismo fit sanctificatio simpliciter prima, facta comparatione ad justificationem tam in aliis sacramentis quam extra sacramenta fieri consuetam, ut patet in infantibus ; tum quia per baptismum, quantum est ex vi sacramenti, penitus destruitur peccatum tum quoad culpam quam quoad pœnam ipsi personæ proprie constitutam, ut ita homo undequaque novus et nova creatura constituatur (TANNER, disp. 4, q. 1, dub. 1, n. 10).

(2) Damascenus baptismum definivit non quantum ad id quod *exterius* agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id, quod est

Les appellations descriptives ou explicatives du Baptême sont presque innombrables, soit qu'elles se rapportent au signe extérieur du sacrement (eau, ablution, invocation de la Sainte Trinité), soit qu'elles désignent les effets intérieurs (purification du péché, don d'une vie nouvelle, impression d'un caractère, don du salut) ou des cérémonies qui ne sont pas essentielles (onction, imposition d'un vêtement blanc). Contentons-nous de rappeler quelques exemples. On nomme le Baptême, eau vivifiante, source vive qui descend des hauteurs du ciel, mystère de l'eau, *fons divinus*, *lavacrum mysticum*, *aqua genitalis* ; ablution, bain de l'eau qui donne la vie ou de l'eau du salut, bain sacré, bain salutaire ; source de la purification, θάνατος ἁμαρτίας, *diluvium peccati* ; sacrement ou source du véritable salut, δωρεά, χάρισμα, grâce sublime et très puissante de Dieu ; sceau, sceau du salut, sceau du Seigneur, sceau de la foi ; sépulture, croix, robe de l'incorruptibilité (1).

3. — La valeur et l'excellence du Baptême nous sont démontrées, du reste, non seulement par ses multiples appellations, mais encore par les nombreuses prophéties et figures qui l'annoncent dans l'Ancien Testament. « Comme l'Agneau s'est révélé à l'avance, comme la croix a été prédite, ainsi le Baptême a été annoncé en paroles et en action » (GREG. NYSS., *Orat. in Epiph.*).

Les prophètes aiment à représenter la richesse, la plénitude et l'excellence des grâces du Testament nouveau en les comparant à des eaux abondantes ; par là, ils désignent le Baptême et la grâce du Baptême, non point, sans doute, exclusivement, mais tout particulièrement. — Le Sauveur lui-même s'est révélé comme le dispensateur des eaux salutaires que les prophètes avaient annoncé (JOANN., IV, 13 ; VII, 37). Les baptisés puisent ainsi avec joie aux sources du Sauveur (IS., XII, 3), qui coulent avec une intarissable abondance : tous ceux qui ont besoin du salut, tous ceux qui y aspirent sont invités à boire aux sources de l'Esprit et du salut (IS., IV, 1). On trouve une magnifique

---

interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, sc. *sigillum* et *custodiam*, in quantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, sc. *regenerationem*, quæ ad hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam justitiæ, et *illuminationem*, quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit (S. THOM., 3, q. 66, a. 1, ad 1).

(1) Cfr. CORBLET, *Baptême*, I, 3-13.

prophétie du Baptême et de ses grâces dans Isaïe (XLIV, 3, sqq.). Là, le Seigneur s'adresse à Israël : « Je répandrai des eaux (*effundam aquas*) sur les champs altérés, et des fleuves (*fluenta*) sur la terre sèche ; je répandrai mon Esprit (*effundam spiritum meum*) sur ta postérité et ma bénédiction sur ta race : et ils germeront parmi les plantes, comme les saules sur les eaux courantes ». Ici, la régénération par l'eau et par l'Esprit Saint est visiblement indiquée : par l'élément de l'eau, l'Esprit de Dieu, source d'une vie plus haute, est communiqué à la créature qui soupire après lui. Cette abondante effusion de l'Esprit transforme les hommes intérieurement : c'est une création morale : le nouveau peuple de Dieu ainsi formé (*populus renascens*) et soupirant, comme le cerf, après les eaux célestes, produira des fruits excellents de sainteté, en sorte que le regard du Seigneur se repose avec amour sur ceux qu'il aime : il leur accorde sans cesse de nouveaux secours, de nouveaux bienfaits, de nouveaux dons, des bénédictions nouvelles. — Le fleuve profond, puissant, débordant que voit le prophète (EZECH., XLVII, 1, sqq.), annonce lui aussi les eaux inépuisables du Baptême, qui purifient, guérissent et fécondent, puisque non seulement elles réveillent la vie endormie, mais rendent la vie disparue et donnent à cette vie un principe nouveau. Cette prophétie a trouvé son entière réalisation tout d'abord dans Jésus-Christ et dans son Église : c'est ce que nous atteste la Liturgie catholique qui, chaque dimanche durant le temps pascal, nous fait chanter à l'*Asperges*, avant la grand'messe, le *Vidi aquam*, dont le sens, — sinon les paroles, — est emprunté au prophète. Sans doute, dans cette antienne, l'eau bénite qu'on emploie pour l'aspersion n'est pas exclue ; mais elle le cède à l'eau baptismale qui, avec sa vertu purifiante et vivifiante, vient en première ligne, comme le temps pascal nous le donne déjà à entendre. *Vidi aquam egredientem de templo a latere dextro* (la source vivifiante des eaux baptismales est sortie du temple du corps de l'Homme-Dieu, de la blessure du côté droit, du Cœur de Jésus), *alleluia, et omnes ad quos pervenit* (par l'ablution sacramentelle) *aqua ista, salvi facti sunt* (ont obtenu le salut) *et dicent : alleluia alleluia* (chant de reconnaissance pour la grâce du Baptême). — Dans le même prophète, nous trouvons encore un autre oracle que l'Église, dans sa liturgie, applique au Baptême : « Je répandrai sur vous une eau pure (*effundam super vos aquam mundam*) et vous serez purifiés (*mundabimini*) de toutes vos souillures... Je vous donnerai un cœur nouveau (*cor novum*), et je mettrai en vous un esprit nouveau (*spiritum novum*) — EZECH.,

XXXVI, 25-26) (1). Cfr. l'Introït du mercredi de la 4e semaine du Carême, et celui de la Vigile de la Pentecôte. — Nous avons ici la prophétie la plus claire et la plus complète de notre sacrement : ce n'est point seulement l'eau du baptême qui est visiblement annoncée ; nous avons là l'effet même du sacrement, c'est-à-dire la purification intérieure de tous les péchés et le principe d'une vie nouvelle par l'infusion de l'Esprit Saint et de sa grâce. — Enfin le prophète nous annonce, dans les temps messianiques, une source toujours ouverte à tous (*fons patens*), qui purifie toute faute et toute souillure (ZACH., XIII, 1). D'après la description qui nous en est faite, cette source dont les eaux lavent les souillures morales et rend l'âme plus blanche que la neige (Is. I, 9), a les rapports les plus intimes avec le « Messie percé de blessures » : ce qui indique que les moyens de salut mis à notre disposition dans le Testament nouveau, puisent leur vertu dans le sacrifice accompli par le Sauveur sur la croix. La source purifiante décrite par le prophète, désigne aussi, sans doute, le sacrement de la Pénitence, mais tout d'abord, cependant, « l'eau salutaire du Baptême » (CAT. ROM., p. 2, c. 2, q. 7). Quand on songe à ces oracles qui annonçaient une régénération par l'eau et par l'Esprit Saint, dans le royaume de Dieu, on comprend que le pharisien Nicodème, incapable de comprendre le mystère du Baptême, ait mérité le reproche du Sauveur : « Vous êtes maître en Israël, et vous ignorez ces choses » ! (JOANN., III, 10). — *Deus prophetarum suorum præconio præsentium temporum declaravit mysteria* (MISS. ROM., in Sabb. sancto).

4. — Outre les prophéties, des faits ont, dès les premiers jours du monde, figuré et préparé le Baptême chrétien, en sorte que, sous ce rapport, le Baptême doit être rapproché de l'Eucharistie (2).

---

1) Manifestum est quam præclare hoc oraculo id exprimitur, quod ad hominis justificationem in novo fœdere Deus instituit. In aqua illa facile cernis adumbrari aquam baptismalem, hic habes spiritum Domini, qui se animis communicat eosque innovat, ad novam vitam transfert. Jam quid est hoc aliud nisi vaticinium de regeneratione ex aqua et Spiritu sancto ? Pariter declaratur duplex illud quod in justificatione homini obtingit : remissio peccatorum et infusio gratiæ, quam effusionem hic habemus expressam in spiritu Domini posito in cordibus, per quem cor nostrum efficitur novum, efficitur obediens et facile cedens monitionibus divinis. Unde haud obscure in corde novo novoque spiritu cernere possumus donum gratiæ creatæ, in spiritu Dei autem ipsam inhabitationem Spiritus sancti, quæ donum gratiæ creatæ consequitur et ultima quasi perfectione absolvit (KNABENBAUER, *In Ezech.*, XXXVI, 25-27).

2) Quamvis omnia sacramenta *aliquo modo* præfigurata sint, hæc duo tamen *pluribus* et *expressioribus figuris*, tum propter *difficultatem* in cre-

Dans l'Ancien Testament, la circoncision nous offre une préparation et une figure sacramentelle du Baptême chrétien (1). Les analogies entre ces deux sacrements se rencontrent dans la place que chacun d'eux occupe relativement à la Loi et aux autres sacrements, et dans leurs effets. Tous les deux sont le signe de l'alliance et une profession pratique de foi et, par là, le moyen par lequel on entre dans la société des fidèles en même temps qu'on s'oblige à l'observation de la loi tout entière et qu'on est apte à recevoir les autres sacrements. Tandis que la circoncision était seulement une condition pour obtenir la grâce de la justification, le Baptême est la cause instrumentale de la sanctification. La grâce du Baptême est donc bien plus riche et bien plus efficace que la grâce donnée par la circoncision (2). *In circumcisione conferebatur gratia, sed tantum parvula respectu magnæ gratiæ, quæ datur in baptismo* (S. Bonav., iv, dist. 1, p. 2, a. 2, q. 3).

Le baptême que le Précurseur donnait dans l'eau, le baptême de pénitence doit être regardé comme une préparation prochaine, comme un type immédiat du Baptême chrétien dans l'Esprit-Saint (3). Il n'était ni un sacrement de la Loi nouvelle ni un sacrement de la Loi ancienne : il différait essentiellement soit du Baptême chrétien, soit des purifications lévitiques ou

---

dendo, quæ est in baptismo, quia primum sacramentum, in eucharistia, quia summum : tum propter *dignitatem*, quæ est in baptismo quantum ad efficaciam, in eucharistia quantum ad continentiam ; tum propter *Ecclesiæ unitatem*, quæ est in baptismo quantum ad inchoationem, in eucharistia quantum ad consummationem, vel in baptismo quantum ad signaculum christianitatis, in eucharistia quantum ad cultum deitatis. Unde quamvis alia habeant figuras aliquo modo, non tamen ita præcipue nec ita expresse (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1).

(1) Circumcisio fuit præparatoria ad baptismum et præfigurativa ipsius (S. Thom., 3, q. 70, a. 1). — Inter sacramenta legalia præcipuum et magis notabile est circumcisio tanquam aliorum fundamentum (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1).

(2) Quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo et copiosiorem gratiam confert quam circumcisio : major enim est effectus rei jam præsentis quam spei (S. Thom., 3, q. 70, a. 1).

(3) Baptismus congrue habuit præambulum, et ratio hujus est, quia est sacramentum *primum* et *necessarium* : quia enim necessarium, oportebat omnes suscipere ; quia primum, ne homines inhabiles essent et imparati, oportebat, quod præcederet aliquid simile. Non sic autem est in aliis sacramentis. Baptismus enim susceptus disponit ad cetera alia et ideo non indiget alio, imo assuefactorium baptismi per consequens ad alia assuefacit (S. Bonav., iv, dist. 2, dub. 3).

judaïques et du baptême des prosélytes, introduit plus tard. Le baptême de Jean n'avait donc aucune efficacité sacramentelle objective ; en lui-même il ne pouvait ni remettre les péchés ni sanctifier (1) ; il n'était qu'un rite symbolique, nouveau d'ailleurs et extraordinaire, que Jean accomplit un certain temps sur un ordre spécial de Dieu, pour amener le peuple à la pénitence et pour le préparer ainsi à « l'avènement du royaume des cieux ». *Baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam præparabat tripliciter : uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi ; alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi ; — tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi* (S. THOM., 3, q. 38, a. 3). — Le baptême de Jean n'opérait pas immédiatement la justification du pécheur, mais il servait à exciter et à exprimer les sentiments de pénitence, à confesser sa culpabilité et à attester le désir d'être purifié du péché (2). *Baptismus ille erat quasi quædam protestatio et professio pœnitentiæ* (S. THOM., IV, dist. 2, q. 2, a. 2). — Dans toute son œuvre, Jean a été le « précurseur » chargé de « préparer la voie » au Seigneur (*tota doctrina et operatio Joannis præparatoria erat ad Christum.* — S. THOM., 3, q. 38, a. 3). Sa mission consistait donc uniquement à donner au peuple d'Israël « la connaissance du salut », qui se révélait à lui dans Jésus-Christ, et à le préparer, par sa prédication et par le baptême de la pénitence, à « obtenir la rémission des péchés » (LUC., I, 77) (3). Que ce baptême simplement figuratif et typique soit bien le trait

---

(1) Baptismus Joannis erat in pœnitentiam, non in remissionem, baptismus vero Christi in remissionem, quia Joannes baptizans homines ad pœnitentiam vocabat et quos baptizabat pœnitere docebat (MATTH., III, 6). Sed in baptismo Joannis non dabatur peccatorum remissio, quæ data est in Christi baptismo (PETR. LOMB., IV, dist. 2, c. 3. — Cfr. BELLARM., l. 1, c. 31. — ESTIUS, IV, dist. 2, § 2).

(2) Baptismus Judæorum in Lege præceptus erat solum figuralis, baptismus autem Joannis aliqualiter erat realis, in quantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis : baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi (S. THOM., 3, q. 39, a. 2, ad 2).

(3) Joannes non spiritu, sed aqua baptizat : quia peccata solvere non valens, baptizatorum corpora per aquam lavat, sed tamen mentem per veniam non lavat. Cur ergo baptizat qui peccata per baptisma non relaxat, nisi ut præcursionis suæ ordinem servans, qui nasciturum nascendo prævenerat, baptizaturum quoque Dominum baptizando præveniret, et qui prædicando factus est præcursor Christi, baptizando etiam præcursor ejus fieret imitatione sacramenti ? (S. GREG. M., l. 1, hom. 7, n. 3).

distinctif du ministère du Précurseur, c'est ce que que prouvent, d'une part, le nom de « baptême de Jean », donné à ce baptême, et d'autre part, le nom de « Baptiste » (ὁ βαπτιστής, ὁ βαπτίζων) donné à Jean.

Déjà au matin de la création, alors que la terre était encore « aride et vide », l'Esprit de Dieu planait sur les eaux (Gen., I, 2) et, dans sa puissance et sa majesté, il faisait retentir sa voix créatrice sur les eaux immenses (Ps. XXVIII, 3). Ainsi l'Esprit Créateur (*Creator Spiritus*), par son action toute-puissante et pleine de sagesse, tirait du chaos des éléments, le monde visible dans toute sa beauté et sa magnificence (Cfr. Ps. CIII). Voilà le premier type, le type le plus ancien du Baptême, dans lequel l'Esprit Saint communique à l'eau la vie et la fécondité pour la régénération des peuples, en vue de donner à Dieu de nouveaux enfants d'adoption (1). « Voyez comme le mystère du Baptême est ancien : il est déjà figuré à l'origine du monde » (*in ipsius mundi præfiguratum origine*. — S. Ambr., *de myst.*, c. 3). La présence de l'Esprit créateur, son action sur les eaux du chaos indiquaient que ce même Esprit descendrait un jour sur les eaux du Baptême, qu'il les féconderait par sa vertu divine et les rendrait aptes à produire une race nouvelle et céleste (2). *Cognosce quod aqua non mundat sine Spiritu* (S. Amb., *de myst.*, c. 4).

« Le déluge pour l'expiation du péché fut le premier baptême » (Joann. Damasc., *Orth. fid.*, IV, 9). Les eaux purificatrices du déluge sont, en effet, une figure, un type (τύπος) qui a trouvé sa pleine réalisation dans l'eau purificatrice du Baptême, son anti-type (ἀντίτυπον βάπτισμα). Les eaux du déluge furent un moyen de salut, en tant qu'elles portaient l'arche, et sauvèrent ainsi de la mort ceux qui y étaient retirés, et les conduisirent à une vie plus heureuse dans un monde renouvelé. « Ainsi », mais plus parfaitement encore, « les eaux du Baptême préservent maintenant » les fidèles du jugement futur et « elles les introduisent dans une terre où coulent le lait et le miel » (*Introit. fer.* 2, *p. Pascha*), c'est-à-dire dans la véritable terre promise de l'Église et dans le monde nouveau de la vie éternelle.

(1) Primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquæ animare noverunt (Tert., *de bapt.*, c. 3).

(2) Spiritus Dei super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet (*Bened. fontis*). — Tu super aquas foturus eas numen tuum expandisti, Spiritus: tu animabus vivificandis aquas fecundas (*Sequentia* : Sancti Spiritus adsit nobis gratia).

— Les eaux du déluge furent aussi un moyen de salut pour d'autres qui, sans doute, perdirent la vie temporelle dans les flots, mais, par la miséricorde de Dieu, échappèrent à la mort éternelle de l'âme, parce qu'au milieu des eaux qui les engloutissaient, ils se convertirent par la contrition et par la pénitence (I PETR., III, 19-21). Le déluge fut « pour ainsi dire le baptême du monde » (*baptismus, ut ita dixerim, mundi*. — TERT. (1)). En lavant par les eaux les crimes du monde coupable, Dieu nous a donné lui-même, dans les flots du déluge, une figure de la régénération (*regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signavit*) (2), afin que dans le mystère d'un seul et même élément les vices trouvent leur fin et les vertus leur principe (*ut unius ejusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutibus*. — Bened. fontis).

Dans le passage miraculeux des Israélites à travers la Mer Rouge, sous la conduite de la colonne de nuées qui leur était un abri durant le jour et une clarté durant la nuit (SAP., x, 17), on a toujours vu, à l'exemple de l'Apôtre, une figure, un type de notre Baptême (3). « Nos pères ont tous été sous la nuée ; ils ont tous passé la Mer Rouge ; ils ont tous été baptisés, sous la conduite de Moïse, dans la nuée et dans la mer » (*baptizati sunt in nube et in mari*. — I COR., x, 1-2). — En effet, la Mer Rouge figure l'eau baptismale empourprée par le sang de Jésus-Christ ; la colonne de nuées, qui était un abri contre la chaleur du jour, une lumière dans les ténèbres, un guide dans le voyage, symbolise l'Esprit Saint (4) qui communique aux eaux du Baptême sa vertu surnaturelle ; enfin Moïse nous apparaît ici comme le type de Jésus-Christ (5). De même que, par notre

---

(1) O aqua, quæ humano aspersum sanguine, ut præsentium lavacrorum figura præcederet, orbem terrarum lavisti (S. AMBR., *in Luc.*, l. 10, n. 48).

(2) « Dominus diluvium inhabitat » (le Seigneur demeure et trône sur les eaux du baptême, il en fait un fleuve de grâces). Cur hic diluvium pro sacris fontibus positum est? Merito, quoniam illud, quod factum est sub Noe, baptismatis sacri gerebat imaginem. Nam sicut istud purgat animas sordibus peccatorum, ita et illud diluvium mundi crimina probrosa delevit. Merito ergo pro baptismate *diluvium* positum est, ad cujus similitudinem constat effectum (CASSIODOR., in Ps. 28, 9).

(3) Quum populus, de Ægypto libere expeditus, vim regis Ægypti per aquam trangressus evadit, ipsum regem cum totis copiis aqua exstinxit : quæ figura manifestior in baptismi sacramento ? (TERT., *de bapt.*, c. 9).

(4) In splendenti nube Spiritus sanctus visus est (*Resp. in festo Transfig. Dom.*).

(5) *Protectio columnæ nubis* et *transitus maris rubri* fuerunt *quædam figuræ nostri baptismi*, quo renascimur ex aqua significata per mare rubrum

Baptême, les fidèles sont consacrés à Jésus-Christ et acceptent les obligations de la loi chrétienne ; ainsi, par ce baptême figuratif, les Israélites se sont fidèlement attachés à Moïse et soumis à la Loi que Moïse promulguait comme médiateur de l'Alliance ancienne. — La délivrance des Hébreux de la servitude de Pharaon et des Égyptiens qui furent engloutis dans les flots de la Mer Rouge, montre que, dans les eaux du Baptême chrétien, tous les péchés sont effacés et que les baptisés sont affranchis de la tyrannie de Satan et de leurs propres passions (1). *Nostræ sacramenta salutis præostensa sunt. In exitu Israel de Ægypto geminoque illo admirabilis maris obsequio et transitum sc. populo dantis et ultionem de hostibus, baptismi gratia evidenter exprimitur, salvantis homines et crimina submergentis* (S. Bern., *in Cant. serm.* 39, n. 1).

On voit encore, et avec raison, des annonces ou des figures du Baptême, dans certains faits du Nouveau Testament, par exemple dans la guérison du sourd-muet (Marc., VII 32-35) et de l'aveugle-né (Joann., IX), dans l'eau qui sortit du côté du Sauveur ouvert par la lance, et surtout dans la piscine de Bethsaïda dont la vertu miraculeuse signifie l'efficacité salutaire des eaux du Baptême (Joann., V). *Figura ista medicinæ corporalis spiritalem medicinam canebat, ea forma qua semper carnalia in figura spiritualium antecedunt* (Tert., *de bapt.*, c. 5). « Cette piscine est elle-même une figure (*in figura*) afin que tu croies qu'une vertu divine descend sur ces eaux » (*quia in hunc fontem vis divina descendit* — S. Ambr., *de myster.*, c. 4, n. 23). — *Quid in hoc typo angelus nisi descensionem Sancti Spiritus nuntiabat, quæ nostris futura temporibus aquas sacerdotalibus invocata precibus consecraret ?* (S. Ambr., *de Spir. Sanct.*, l. 1, c. 7, n. 88).

§. 29. — Notion et institution du Baptême.

1. — En somme, il n'est pas difficile d'expliquer ce qu'est le Baptême, puisque tous les élements constitutifs et tous les ca-

et ex Spiritu sancto significato per columnam nubis, non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem et ideo prædicta duo erant tantum figuræ et non sacramenta. Circumcisio autem est etiam sacramentum præparatorium ad baptismum, minus tamen expresse figurans baptismum quantum ad *exteriora* quam prædicta (S. Thom., 3. q. 70, a. 1, ad 2).

(1) Advertis quod in illo hebræorum transitu jam tunc *sacri baptismalis figura* præcesserit, in quo ægyptius interiit et hebræus evasit. Quid enim aliud in hoc quotidie sacramento docemur, nisi quia culpa mergitur et

ractères de ce sacrement sont suffisamment connus. Et cependant, il n'est peut-être pas de sacrement dont la définition ait, autant que celle du Baptême, occupé soit les Scolastiques antérieurs au Concile de Trente, soit les théologiens postérieurs au Concile (1). Aussi l'histoire du dogme nous offre-t-elle sur ce point un grand nombre de définitions ou de descriptions qui, du reste, diffèrent dans les termes bien plus que pour le fond. On peut, en effet, détailler ou énumérer plus ou moins complètement les divers éléments qui constituent le sacrement ou qui appartiennent à son administration : et il s'ensuit que les définitions elles-mêmes sont plus ou moins longues ou qu'elles revêtent une forme différente. A ce point de vue, il y a, dans le Baptême, trois choses à distinguer et à prendre en considération : le rite extérieur, d'une part; et, d'autre part, le caractère baptismal et la grâce baptismale comme les deux effets du signe sensible (2). Le caractère imprimé par le sacrement et la grâce infuse dans l'âme sont, de leur nature, des qualités ou perfections permanentes, qui adhèrent à l'âme mais d'une manière différente parce que le caractère est absolument inamissible, tandis que l'homme peut perdre la grâce par le péché. Au contraire, le sacrement extérieur, extrinsèque, consiste en un acte transitoire. Dans la définition il faut envisager tout d'abord et surtout le signe sensible (*sacramentum tantum*), sans négliger cependant les effets intérieurs et invisibles.

2. — S. Augustin énumérait déjà les éléments constitutifs ou essentiels du sacrement extérieur, qui sont requis pour établir une définition : *Quid est baptismus Christi ? Lavacrum aquæ in verbo. Tolle aquam, non est baptismus; tolle verbum, non est baptismus.... Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum* (S. Aug., *In Joann.*, tr. 15, n. 4 ; tr. 80, n. 3), — En s'attachant au saint docteur, Hugues de S. Victor a défini le Baptême : « l'eau qui, par la parole de Dieu, est sanctifiée pour effacer les péchés » (*aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. — De sacr.*, l. 2, p. 6, c. 2). La sanctification de l'eau, dont il est ques-

---

error aboletur, pietas autem et innocentia tuta permansit ? (S. Ambr., *de myst.*, c. 3, n. 12).

(1) Cfr. Tolet., in 3, q. 66, a. 1. — Wenzl, p. 11, q. 1. — Esparza, l. 10, q. 37. — Marcus a Baudunio, tr. 3, q. 34, a. 1).

(2) Baptismus proprie, secundum quod dicit *sacramentum exterius*, non manet *in se*, sed in suo *effectu* et ratione illius dicitur manere. *Effectus* enim baptismi aliquando dicitur *baptismus* (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1).

tion ici, n'est point la bénédiction des eaux baptismales qui précède le sacrement, bénédiction purement accidentelle ou cérémonielle, mais la sanctification essentiellement indispensable qui se fait au moment de l'administration du sacrement, c'est-à-dire en unissant l'eau ou l'ablution avec la formule sacramentelle du Baptême. *Nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti ipsum est verbum Dei, per quod sanctificatur elementum, ut sit sacramentum* (Hugo. de S. Vict., *l. c.*). — Cette définition comprend le but et l'effet, comme aussi la forme et la matière éloignée du Baptême ; quant à la matière prochaine — l'ablution — elle n'est point mentionnée directement ou expressément, mais elle est indiquée indirectement ou implicitement, en tant que l'eau, par l'adjonction de la forme au moment de l'application (1), est sanctifiée et devient ainsi sacramentelle, c'est-à-dire partie constitutive du sacrement (aqua *non est sacramentum nisi in quantum* abluens — S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1). Bien donc que la définition du Baptême donnée par Hugues de S. Victor ne soit pas inexacte dans la réalité des choses, elle était toutefois encore défectueuse en ce qu'elle ne désigne pas expressément la matière prochaine qui constitue le sacrement proprement dit — défaut que Pierre Lombard a relevé et corrigé (2). *Baptismus dicitur intinctio, i. e.* ablutio corporis exterior facta sub forma verborum præscripta. *Si enim fiat ablutio sine verbo, non est ibi sacramentum, sed accedente verbo ad elementum fit sacramentum ; non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed* ablutio *facta in elemento* (iv, dist. 3, p. 1, c. 1). — S. Thomas préfère cette définition à celle du Victorin ; il y a joint une explication des raisons sur lesquelles elle s'appuie et il l'a fait universellement accepter. *Hæc definitio est magis propria, quia aqua non significat mundationem neque causat, nisi secundum quod est* abluens (S. Thom., dist. 3, expos. 1, text.). — *Sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est* ablutio (S. Thom., 3, q. 46, a. 1). — Les théologiens se sont ensuite demandé si, dans la définition de Pierre Lombard, le mot « ablution » devait être pris au sens

---

(1) Utrumque, sc. aqua abluens et ablutio, est sacramentum, unum tamen (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1). — Sacramentum est visibilis forma significativa et effectiva invisibilis gratiæ, quod proprie convenit aquæ abluenti seu in aqua (Guilelem. Antisiod., *Summa aurea*, l. iv).

(2) Secundum quod baptismus est nomen *elementi* significantis et sanctificantis virtute verbi, definitur ab Hugone, secundum quod pro *actu* vel *usu* elementi, a Magistro (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1).

actif (*abluere*), au sens passif (*ablui*), ou au sens complet, c'est-à-dire tout à la fois activement et passivement (1). *Sacramentum baptismi non tantum dicit ipsam ablutionem exteriorem in quantum est passio nec tantum in quantum est actio, sed comprehendit rationem utramque, quamvis immediatius respiciat baptizatum ratione ablutionis passivæ quam activæ* (RICHARD A MED., IV, dist. 3, q. 2).

Si l'on définit le Baptême : « un rite sacré qui comprend l'ablution du corps avec l'eau et l'invocation simultanée de la Sainte Trinité », on exprime simplement la matière et la forme, c'est-à-dire le signe sensible. Or, un signe constitué par un acte et par des paroles ne devient un sacrement qu'autant qu'il est le sujet, le support d'une signification et d'une efficacité supérieure et surnaturelle : il faut donc que cet élément soit mentionné pour que la définition soit complète et claire. Par conséquent le sacrement du Baptême doit être défini : une ablution extérieure du corps humain faite en nommant expressément les trois Personnes divines, signifiant d'une manière sensible et produisant comme cause instrumentale la purification de l'âme lavée de tous ses péchés par la grâce.

3. — Si l'on envisage le sacrement non pas au point de vue de sa constitution physique (matière et forme), mais sous le rapport de ses parties constitutives métaphysiques (genre et différence spécifique), alors le Baptême est « le sacrement de la régénération spirituelle » (*sacramentum regenerativum*), c'est-à-dire le rite du Nouveau Testament qui représente et produit sacramentellement la régénération de l'homme à une vie surnaturelle. — En réunissant les éléments de ces deux définitions nous dirons que le Baptême est « le sacrement de la régénération par l'eau dans la parole » (*sacramentum regenerationis per aquam in verbo* — CAT. ROM., p. 2, c. 2, q. 4. — Cfr. JOANN., III., 5 ; EPHES., V, 26).

4. — Ce n'est point seulement la Tradition, mais encore l'É-

---

(1) In baptismo concurrit *lotio* tribus modis dicta. Nam ille *qui mergit* dicitur *lavare* et ideo baptizare ; similiter et *aqua* dicitur *lavare* et corpus *lavari*, et sic est lotio hominis lavantis et aquæ lavantis et corporis loti. Quia ergo ad baptismum hæc *triplex lotio* necessario concurrit, per illam potissimum describitur, quæ alias claudit et præsupponit et hæc est *lotio corporis passiva*, quæ immediatius respicit baptizatum et præsupponit duplicem lotionem prædictam, quia facta est ab homine et ab aqua... Hæc lotio *passiva* signum est effectus gratiæ nec habet perfectam significationem nisi prout conjungitur lotioni aquæ et ministri : tunc enim signum est quod anima purificatur a Deo per gratiam (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 1, dub. 2. — Cfr. AVERSA, 3, q. 66, sect. 3).

criture Sainte qui nous apprend avec clarté et précision que, dans le royaume de Jésus-Christ, le Baptême est un véritable sacrement, un sacrement proprement dit : aussi ce point ne pouvait-il être pour les chrétiens l'objet d'un doute sérieux. L'existence du sacrement du Baptême et, par conséquent, son institution immédiate par Jésus-Christ durant la vie mortelle du Sauveur, c'est là une vérité si universellement admise qu'il n'est pas besoin d'une démonstration spéciale. Seule, cette question secondaire peut être discutée : Quand le Sauveur a-t-il institué le Baptême? avant ou après sa Passion et sa mort? Le moment précis de l'institution ne peut se conclure avec toute certitude des paroles de la Sainte Écriture : il s'ensuit que, sur ce point, les opinions sont partagées. *Sunt super hoc diversæ plurium opiniones* (HUGO DE S. VICT., *de sacr.*, l. 2, p. 6, c. 4). — *De institutione baptismi, quando cœperit, variæ sunt æstimationes* (PETR. LOMB., IV, dist. 3, p. 2 c. 1). — Cette diversité d'opinions subsiste aujourd'hui encore. Si l'on tient soigneusement compte de tous les éléments — nombre et valeur des Pères et des théologiens, raisons intrinsèques — l'opinion d'ailleurs beaucoup plus répandue, d'après laquelle notre sacrement a été institué au commencement de l'apostolat public du Sauveur (1), a l'avantage sur l'opinion contraire qui place cette institution précisément à la fin du séjour de Jésus sur la terre, après sa résurrection (MATTH., XXVIII, 19). Les raisons que l'on apporte parfois contre la possibilité de l'institution et de la dispensation du Baptême avant la consommation de la Rédemption, sont absolument insoutenables, comme on le voit par ce simple fait que, même avant sa Passion, Notre Seigneur Jésus-Christ a non seulement institué, mais dispensé effectivement l'Eucharistie comme sacrement.

Pour prévenir tout malentendu dans cette question fort discutée et pour approcher de la vérité autant que possible, il faut d'abord préciser quelques points. — Premièrement, l'institution du sacrement, comme telle, est en soi séparable et, par conséquent, distincte du précepte et de l'obligation de recevoir le sacrement institué (*necessitas utendi sacramento indicta hominibus* — S. THOM.) ; la réception du Baptême n'était certainement pas un précepte ou une obligation avant la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ. — Ensuite, si l'on considère l'institution en elle-même, il faut, dans les divers éléments qui appar-

---

(1) Cfr. TANNER, disp. 4, q. 1, dub. 1. — ESPARZA, l. 10, q. 28. — TOLET, 3, q. 66, a. 2.

tiennent à cette institution, distinguer soigneusement ce qui est indispensablement nécessaire à la notion ou à l'essence de l'institution, et ce qui la complète accidentellement. — Enfin, l'on ne doit point oublier qu'il n'est pas nécessaire qu'une institution reçoive en une seule fois toute sa perfection ; elle peut se développer peu à peu, elle peut être introduite graduellement. — Si l'on tient compte de ces trois remarques, les différents textes de l'Écriture relatifs au Baptême s'accordent facilement entre eux.

5. — Nulle part la Sainte Écriture ne détermine expressément l'institution formelle du Baptême : par divers textes qui parlent de ce sacrement, elle nous fournit seulement des indications que l'on doit rapprocher entre elles pour fixer, du moins d'une manière approximative, le moment de l'institution. Or, si l'on considère soit les textes, soit les éléments et les circonstances qui rentrent dans le développement de l'économie de la Rédemption, l'avantage reste, aujourd'hui encore, à l'opinion traditionnelle : à savoir que Jésus-Christ a institué le Baptême non pas immédiatement avant son Ascension (MATTH., XXVIII, 19), mais avant sa Passion et sa mort ; qu'il l'a même institué, dans son essence, avant tous les autres sacrements, comme étant le premier de tous. Sur ce point — et la chose est capitale — la majorité des Pères et des théologiens est d'accord ; dès lors, il importe peu ou même il n'importe nullement que, relativement au moment précis de l'institution dans le cours de la vie mortelle du Sauveur, ils diffèrent dans leur manière de voir.

Un certain nombre font coïncider l'institution du baptême chrétien avec le baptême de Jésus par le Précurseur (MATTH., III, 13-17) (1). *Commodius dicitur institutio facta, quando Christus a Joanne baptizatus est in Jordane; quod dispensavit, non quia mundari voluerit, quum sine peccato fuerit, sed quia* « contactu mundæ carnis suæ vim regenerativam contulit aquis », *ut qui postea immergeretur, invocato nomine Trinitatis, a peccatis purgaretur. Tunc igitur institutus est baptismus Christi,*

(1) Dominus majestatis operatur nostram salutem tactu sacri corporis aquas mundans et consecrans ac vim regenerationis et jus baptismatis iis conferens sacramentumque baptismatis sanctificans et constituens, ac crimina nostra lavans et purgans desponsat sibi universalem Ecclesiam et omnes animas fideles ; nam in fide baptismatis desponsamur D. N. Jesu Christo, propheta in ipsius persona dicente : « Sponsabo te mihi in fide » : unde hæc solemnitas (Epiphaniæ) et hæc operatio valde utilis est et magna, et ideo lætanter cantat Ecclesia : « *Hodie cælesti Sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit ejus crimina* ». LUD. DE SAXON., *Vita Jesu Chr.*, p. 1, c. 21, n. 9).

in quo Trinitas, cujus mysterium ibi innotuit, interius hominem baptizat (PETR. LOMB., IV, dist. 3, p. 2, c. 5).

Avec la plus parfaite humilité, Jésus se soumit au baptême de la pénitence que donnait le Précurseur. Si cette démarche mystérieuse du Sauveur ne prouve pas l'institution formelle du Baptême chrétien, elle a du moins un rapport intime avec notre sacrement. Dans les circonstances du Baptême de Jésus-Christ dans le Jourdain, nous pouvons, en tout cas, ou nous devons voir une figure et une préparation et, par conséquent, le fondement ou la base du Baptême chrétien. Si le Sauveur a voulu être baptisé par Jean, c'est, entre autres raisons, pour élever l'élément de l'eau à la dignité d'instrument dans la régénération spirituelle. *Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum, quo nos baptizaremur* (S. THOM., 3, q. 39, a. 5). — Par « le contact du corps très saint et très pur de Jésus-Christ, l'eau a été consacrée pour l'usage salutaire du Baptême » (CAT. ROM.) : elle a reçu ainsi la vertu de sanctifier et de purifier. Ce sont là des expressions figurées ; elles signifient que Jésus-Christ, par sa volonté, a choisi et fixé l'eau pour être la matière du sacrement de Baptême et, par conséquent, l'instrument de l'Esprit Saint dans la nouvelle économie du salut. *Dicuntur aquæ mundatæ et sanctificatæ et virtuosæ effectæ, quia ad sanctificationem animæ et munditiam efficaciter sunt ordinatæ* (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 2). — La vertu surnaturelle qui produit la régénération spirituelle (*vis regenerativa*) ne peut être une qualité ou une propriété inhérente à l'eau ; elle lui est communiquée transitoirement, au moment de l'administration du sacrement, alors qu'employée pour l'ablution elle se joint à l'invocation de la Sainte Trinité qui est la forme sacramentelle, et qui elle-même a été signifiée, sur les bords du Jourdain, par la révélation des trois Personnes divines, dans la voix du Père, dans l'humaine nature du Fils, dans le Saint Esprit se manifestant sous la forme de la colombe. *Vis illa non est aliqua proprietas vel essentia absoluta, addita aquæ, sed solum ordinatio ejus ad hoc, quod homo regeneretur* (S. BONAV., *l. c.*) — On peut assurément admettre qu'au moment où Jésus-Christ reçut le baptême du Précurseur, il avait déjà résolu de communiquer à l'eau, unie aux paroles correspondantes de la forme, la vertu sacramentelle de sanctification ; mais, pour l'institution d'un sacrement visible dans l'Église visible, un acte intérieur de volonté ne semble pas suffisant : cette volonté doit se manifester extérieurement ou oralement par l'enseignement et par le précepte ; et tel n'a point été le cas dans le baptême du Sauveur par Jean-Baptiste. Il serait donc plus conforme à la vérité de

voir, dans ce mystère sublime, non point l'institution formelle, mais le commencement et les premiers traits, l'ébauche de l'institution de notre sacrement, en tant que l'essence et l'efficacité de ce sacrement sont annoncées et préparées par l'élément de l'eau, par la manifestation de la Sainte Trinité, par le ciel entr'ouvert.

6. — On ne peut pas voir non plus l'institution du Baptême dans l'entretien avec Nicodème (JOANN., III, 1-22), à qui le Sauveur révéla les plus profonds mytères de la foi. Jésus découvre à son interlocuteur la nature et l'efficacité du Baptême ; il lui annonce également la future nécessité de ce sacrement, pour l'époque où l'Ancien Testament sera abrogé. Il a fait de même pour l'Eucharistie (JOANN., VI, 54).

Peu de temps après l'entretien avec Nicodème, le Sauveur quitta la ville de Jérusalem, pour aller en Judée et y remplir son ministère en qualité de Messie. Durant ce séjour en Judée, il baptisait (*baptizabat* — JOANN., III, 22) : cette parole est bientôt expliquée, et l'évangéliste nous dit que « Jésus ne baptisait pas lui-même, mais par le ministère de ses disciples (JOANN., IV, 2). *Baptizabat Jesus, quia ipse mandabat : non baptizabat, quia non ipse tinguebat. Præbebant discipuli ministerium corporis, præbebat ille adjutorium majestatis* (S. AUG., *in Joann*, tr. 15, n. 3). — Dans ce baptême que les disciples donnaient au nom de leur Maître, certains n'ont voulu voir qu'un rite analogue au baptême de Jean, c'est-à-dire un rite simplement préparatoire et sans efficacité, et non le sacrement dont Jésus avait lui-même, peu auparavant, révélé à Nicodème la nature et la vertu (1). L'opinion contraire est mieux fondée quand elle estime que, dans cette circonstance, Jésus administrait par ses disciples un baptême essentiellement différent de celui de Jean, un baptême d'une nature plus élevée. Ce qui conduit à cette opinion, c'est principalement ce fait, que le Précurseur oppose directement et avec une solennité toute spéciale à son propre baptême le baptême messianique, comme un baptême dans l'eau

---

1) Secundum Chrysostomum baptismus discipulorum Christi ante passionem fuit tantum præparatorius, sicut et baptismus Joannis : unde uterque erat expers gratiæ. Tamen Beda et Augustinus dicunt, quod baptismus ille gratiam dabat et ideo nobilior, quia nobilioris efficaciæ (S. BONAV., *in Joann.*, c. 3, n. 48). — Jesus baptizatus baptizabat. Non eo baptismo baptizabat, quo baptizatus est (S. AUG., *in Joann.*, tr. 13, n. 4). — Profecto dabatur Spiritus Sanctus in hoc discipulorum baptismo, licet non ea manifestatione, qua post ascensionem Christi decima die in igneis linguis datus est (BEDA VENERAB., *in Joann.*, 1, 2).

et dans l'Esprit Saint (Matth., iii, 11, Marc., i, 8 ; Joann., i, 33). Le Rédempteur devait montrer sa supériorité sur Jean, il devait attester sa puissance divine affirmée par le Précurseur, en donnant le baptême de l'Esprit, pour lequel il voulut employer l'eau comme le signe et l'instrument de l'Esprit Saint. A la différence du baptême de Jean, le baptême messianique administré ici était donc assurément assez efficace pour purifier l'âme et la sanctifier en communiquant l'Esprit Saint. D'ailleurs, l'administration de ce baptême ne devait point être générale ni définitive, mais momentanée — elle n'avait dès lors que le caractère d'une préparation. « Jésus qui, avant sa mort, donna à ses disciples le fruit excellent de sa mort, sa propre chair en nourriture, donne également le Baptême sacramentel : ici nous avons, en quelque sorte à titre d'essai et d'une façon transitoire, la manifestation immédiate, le premier usage du sacrement du Baptême » (Grimm, *Leben Jesu*, ii, 364). — Or l'administion du Baptême suppose son institution, et elle nous conduit à admettre que le Sauveur lui-même avait déjà appris à ses disciples les éléments essentiels de notre sacrement. Par conséquent, l'institution formelle du sacrement chrétien du Baptême a eu lieu au début de la vie publique du Sauveur.

Quoique rien d'essentiel ne manquât ici à l'institution réelle et proprement dite de notre sacrement, cette institution ne fut pas complète et parfaite à tous égards avant la Passion de Jésus-Christ, en sorte que l'on peut ou que l'on doit, en un certain sens très vrai, dire que l'institution du Baptême n'a été complète et définitive qu'après la Résurrection de Jésus. — Alors, en effet, la réception du Baptême est étendue à tous les peuples, son obligation devient universelle (Matth., xxviii, 19), tandis qu'auparavant certains seulement, d'entre les juifs, se faisaient baptiser, sans y être astreints par un précepte. — En tant que sacrement de la Loi nouvelle, le Baptême devait représenter la mort et la résurrection de Jésus-Christ, non point dans l'avenir, mais comme un fait accompli, et ouvrir ainsi aussitôt les portes du ciel aux baptisés : il fallait, pour cela, que l'œuvre de la Rédemption fût consommée (1).

(1) C'est cette distinction — le développement progressif de l'institution du Baptême — que S. Thomas veut nous enseigner lorsque (en divers passages) il remarque que le Baptême a été vraiment (*vere*), mais cependant avec certaines restrictions (*aliqualiter*) institué avant la Passion du Sauveur. *Tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptis-*

Le Docteur Séraphique nous montre comment le Sauveur a préparé l'institution du Baptême, comment il l'a accomplie, comment il l'a confirmée. *Dominus baptismi sacramentum primo* insinuavit *instituendum, secundo* instituit, *tertio* confirmavit *institutum.* — Insinuavit *quidem facto et verbo ; facto, quum baptizatus esset a Joanne in aqua, ostendit ceteros credentes in aqua fore baptizandos ; insinuavit verbo, quum prædixit Nicodemo* (JOANN., III, 5) : « *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto etc* » — Instituit *autem, quum ipse baptizare cœpit per discipulos* (JOANN., III, 22). — Confirmavit *autem baptismum, facto et verbo : facto, quum de latere ejus non tantum profluxit sanguis, verum etiam aqua in ipsa passionis consummatione : verbo autem confirmavit, quando post resurrectionem discipulos ad baptizandum omnes et singulos misit* (MATTH., XXVIII, 19). — *Et sic patet, quomodo diversimode loquitur Scriptura* (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1).

§ 30. — La matière éloignée du Baptême.

1. — Pour constituer certains sacrements, par exemple le Baptême, la Confirmation et l'Extrême-Onction, il faut une substance matérielle ou corporelle (eau, saint chrême, huile). Cette substance, qui est une chose permanente, s'appelle la matière éloignée (*materia remota*), lorsqu'on la considère en elle-même, parce que c'est seulement par un acte du ministre qu'elle devient un élément réel et essentiel du sacrement (1) : l'usage ou l'application de cette substance sensible relativement au sujet du sacrement s'appelle la matière prochaine (*materia propinqua vel proxima*), en tant que cet usage ou cette application de

---

mus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum (S. THOM., 3, q. 66, a. 2). — *Potest dici, quod baptismus jam erat* aliqualiter *institutus in ipso Christi baptismo : unde et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati* (S. THOM., 3, q. 73, a. 5, ad 4). — Au nombre de ceux qui ont reçu le baptême chrétien avant la Passion de Jésus-Christ, il faut mettre les Apôtres, puisque à la dernière Cène ils ont reçu l'Eucharistie et l'Ordre. Cfr. S. AUG., *Epist.* 265, *ad Seleuc.* — SUAREZ, disp. 19, sect. 1-2.

(1) Aqua dicitur materia *remota* baptismi, non quia non constituat intrinsece ac essentialiter baptismum tamquam pars substantialis ipsius, sed quia secundum se præcise solum habet aptitudinem, ut sit talis pars utque taliter constituat, atque per actionem deinde et usum ministri baptizantis seu per actionem ablutivam ultimo determinatur, ut id actualiter præstet. (ESPARZA, l. 10, q. 39).

la matière éloignée, usage ou application qui est un acte transitoire, concourt immédiatement à constituer l'essence du sacrement.

2. — La matière éloignée du sacrement de Baptême est un élément naturel, un corps liquide — l'eau (ὕδωρ, *aqua*). En face des opinions et des affirmations hérétiques qui, au cours des siècles, se sont élevées contre la vraie doctrine relative à la matière du Baptême, il faut insister sur la nécessité de l'eau pour le Baptême comme aussi sur la nature de cette eau. — L'élément de l'eau est si absolument nécessaire et tellement essentiel pour que le Baptême soit administré validement, qu'en aucun cas il ne peut être remplacé par aucun autre liquide. *Non in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua* (PETR. LOMB., IV, dist. 3, p. 2, c. 6). — Mais n'importe quelle eau (1) « véritable et naturelle » (*aqua vera et naturalis* — TRID., sess. 7, *de bapt.*, can. 2) est matière valide, en tant qu'elle est apte à faire une ablution (2) ; ainsi l'on pourrait baptiser validement avec l'eau provenant de la neige ou de la glace fondue, mais non point avec de la neige ou de la glace qui ne serait pas encore fondue. Tout ce qui, dans la vie et dans l'usage ordinaire, est regardé comme eau proprement dite et simplement comme eau, peut servir pour le Baptême (3). *Materia igitur sive elementum hujus sacramenti est omne naturalis aquæ genus, sive ea maris sit sive fluvii sive paludis sive putei aut fontis, quæ sine ulla adjunctione* (simplement) *aqua dici solet* (CAT. ROM., p. 2, c. 2, q. 6). — Des modifications accidentelles et des additions insignifiantes d'une matière étrangère n'empêchent point la matière d'être valide ; ainsi de l'eau chaude, ou trouble, ou salée, de l'eau sulfureuse, de l'eau minérale peuvent servir pour baptiser. Mais dès que la modification naturelle ou artificielle ou le mélange de substances étrangères sont de telle sorte, que le

(1) Sacramentum regenerationis nostræ perfici debuit in elemento aquæ *indifferenter*, quia « omnis aqua omni aquæ est eadem specie », et etiam ne aliquis propter defectum elementi periculum salutis posset incurrere (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 7).

(2) Omnis et sola vera et naturalis seu elementaris aqua, ad abluendum apta, est idonea materia baptismi. (TANNER, disp. 4, q. 1, dub. 2, n. 32).

(3) Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quidquam refert inter eos, quos Joannes in Jordane aut quos Petrus in Tiberi tinxit, nisi et ille spado, quem Philippus inter vias fortuita aqua tinxit, plus salutis aut minus retulit (TERTULL., *de bapt.* c. 4).

liquide ne peut plus être regardé comme de l'eau véritable (*ut transmutetur vel solvatur species aquæ*. — S. THOM.), ou que, du moins, ce liquide ne peut plus être employé pour une ablution, alors il n'y a plus de matière valide (1). *In qualibet aqua qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus ; si vero solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus* (S. THOM., 3, q. 66, a. 4). — « La pureté et la simplicité de l'eau », indispensables pour l'administration valide du sacrement, ne sont donc point détruites par n'importe quelle addition, mais seulement par une modification ou un mélange qui change l'essence de l'eau ou qui rend impossible une ablution avec cette eau. *Aqua* pura *et* simplex *de necessitate requiritur ad baptismum* (S. THOM., 3, q. 66, a. 4). — Le suc des plantes, une eau provenant de la distillation de fleurs ou d'herbes, l'eau de roses par exemple, ne possèdent évidemment pas la nature de l'eau proprement dite et ne peuvent, par conséquent, être employées pour le Baptême.

3. — Par la volonté de Jésus-Christ, et en vertu d'une disposition fixée par lui, l'élément matériel de l'eau est une condition absolument nécessaire pour le Baptême ; il n'est pas besoin de le prouver longuement : il suffit d'un rapide coup d'œil sur l'histoire et sur l'administration de notre sacrement. Qu'on se rappelle simplement les textes de l'Écriture, par exemple JOANN., III, 5 (*ex aqua et spiritu Sancto*) ; EPHES., V, 25 (*lavacrum aquæ*) ; I COR., VI, 11, (*abluti estis*) ; HEBR., X, 22 (*abluti corpus aqua munda*) ; ACT., VIII, 36 (*ecce aqua* — baptême de l'eunuque) et X, 47 (*numquid aquam quis prohibere potest?* — baptême de Corneille). — Qu'on songe ensuite aux appellations diverses du Baptême chrétien, aux prophéties et aux figures qui l'ont annoncé, ainsi qu'aux témoignages et aux monuments si nombreux de la Tradition (2) : toujours et partout, c'est l'eau qui est indiquée comme étant exclusivement la matière de notre sacrement.

---

(1) Baptismus institutus est in elemento aquæ, quia aqua per suam qualitatem repræsentat gratiam baptismalem. Ad hoc ergo quod sit baptismus, requiritur, quod salvetur proprietas et species aquæ, ut sit aqua naturalis et habens aliquo modo proprietatem lavandi, et hanc etiam habet aqua turbida. — Si vero aqua hoc perdat vel quod miscetur cum prædominante et alterante et ducente in alias proprietates, non est dicendum, tunc in illo liquore tradi baptismatis sacramentum (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, dub. 2).

(2) Le lieu où se donne le Baptême s'appelait, par exemple, βαπτιστήριον (piscine pour le bain), κόλυμβος (bassin pour nager), κολυμβήθρα, *piscina*, *fons*, *gurges*, *alveus*, *lacus*, *concha*, *balneum*, *natatorium*, *tinctorium*.

4. — Les prières et les chants liturgiques, comme les écrits des Pères, célèbrent l'élément de l'eau avec une admirable éloquence (1). C'est justice, car l'eau occupe une place importante, non seulement dans la création et dans la vie de l'homme, mais encore dans l'histoire sacrée et dans le royaume de la grâce. En elle, Dieu a mis, pour le bien de la race humaine, le principe des plus grands mystères du salut. *Deus ad salutem humani generis maxima quæque sacramenta in aquarum substantia condidit* (Miss. Rom.) Lors donc que nous publions les mérites de l'eau (*dum aquarum merita promimus*), nous célébrons l'excellence (*insignia*) des œuvres divines (Pont. Rom.). Les faits merveilleux et les mystères que, depuis l'origine des temps, Dieu a accomplis en l'eau et par l'eau, ont trouvé pour ainsi dire leur but et leur conclusion lorsque le Créateur lui-même descendit dans les flots du Jourdain, pour donner à l'eau la consécration qui la destine à être employée dans l'administration du premier de tous les sacrements.

5. — La parfaite convenance de l'eau comme élément du Baptême est facile à constater, si l'on songe que l'eau répond merveilleusement à la nature et aux effets de notre sacrement, comme à sa nécessité. « Que vos œuvres sont excellentes, Seigneur ! Vous les avez toutes faites avec sagesse » (Ps. CIII, 24).

a) Le premier par ordre dans la hiérarchie des sacrements, le Baptême est, de sa nature, le sacrement de la régénération : à celui qui, par la naissance temporelle, a reçu la vie naturelle, il donne un être nouveau, une vie surnaturelle. Or, dans la création visible, l'élément de l'eau est un principe et une condition de l'existence pour tous les êtres vivants organiques (plantes et animaux) : ainsi, dans le domaine surnaturel, l'eau devait être pour ainsi dire le milieu d'où la vie supérieure de la grâce et de la sainteté jaillirait sous l'action de l'Esprit créateur. Aussi les chrétiens sont-ils « des poissons qui naissent dans l'eau ». *Nos pisciculi in aqua nascimur* (Tert., *de bapt.*, c. 1). Dans la création du monde, Dieu tira des eaux les êtres vivants, pour qu'on ne s'étonnât point si, plus tard, l'eau du Baptême recevait la vertu de donner la vie surnaturelle aux enfants de Dieu. *Primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo, si aquæ animare noverunt* (Tert., *de bapt.*, c. 3). Par la

---

(1) Voir la Bénédiction liturgique des fonts et de l'eau bénite dans le Missel romain, la bénédiction de l'eau dite Grégorienne dans le Pontifical romain. — Tertull., *de bapt.*, c. 3. 9. — S. Ambr., *in Luc.*, l. 10, n. 48.

présence mystérieuse de l'Esprit Saint, par son souffle ou son action cachée, l'eau change l'homme en une créature nouvelle ; une race céleste surgit du sein très pur des eaux divines du Baptême (*divini fontis ... progenies cœlestis emergit* — Miss. Rom.). — Sans eau, il n'y a pas de vie dans la nature. Autant l'eau est indispensable au développement et à la naissance de tous les êtres organiques, autant « l'eau de la régénération » est nécessaire à l'homme pour posséder la vie de la grâce et de la gloire.

b) Le Samedi Saint et la veille de la Pentecôte, l'Église demande à Dieu que l'eau préparée dans les fonts baptismaux devienne non seulement « une eau régénératrice » (*aqua regenerans*), mais encore une « eau purificatrice » (*unda purificans*) : ce rapprochement indique bien le lien étroit qui existe entre ces deux effets. Dans l'état de nature tombée qui est celui de l'homme, la régénération à une vie nouvelle suppose d'abord essentiellement que toute souillure de péché est effacée, puisque c'est précisément le péché originel et le péché mortel qui privent l'homme de la vie surnaturelle et font qu'il est mort spirituellement. — Cet autre effet est admirablement signifié par le signe sensible de l'eau, par l'ablution. *Aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum* (S. Thom., 3, q. 66, a. 7). — D'ordinaire on emploie l'eau pour purifier ou nettoyer les choses corporelles ; laver le corps avec l'eau est donc le moyen le plus apte à symboliser la purification de l'âme, lavée de tous ses péchés dans le Baptême (1). Par la bénédiction de Dieu, l'eau qui, naturellement, n'est destinée qu'à laver les corps (*lavandis corporibus*), sert aussi dans le Baptême, à purifier les âmes par sa vertu surnaturelle (*purificandis mentibus* — Cfr. I. Petr., III, 21). — Comme, entre tous les liquides, l'eau est celui qui nettoie le mieux et le plus facilement les objets, son emploi pour le Baptême nous montre encore que tous ceux qui sont lavés dans ce bain salutaire obtiennent sans peine, par la miséricorde de Dieu, « la grâce d'une purification et d'une pureté parfaites » (perfectæ *purgationis indulgentiam consequuntur*. — Bened. fontis) (2). L'eau lave tout ; on ne la lave point elle-même

(1) Fœditatis ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam : idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata (S. Thom., *c. gent.*, IV, 69).

(2) Ideo institutum est, ut baptismus in aqua tantum celebraretur, quia nullus liquor est, qui ita *perfecte* abluat sordes corporales, sicut liquor

(*lavat omnia nec lavatur.* — PONTIF ROM.) — elle symbolise donc très bien la grâce baptismale qui doit être considérée comme la grâce purifiante par excellence (1). *Aqua abluit et mundat inter omnes liquores et ideo significat gratiam* mundantem (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1). — C'est pour ces raisons symboliques et non pas seulement par respect pour la sainteté du sacrement, que l'Église attache tant d'importance à ce que l'eau des fonts baptismaux soit conservée avec soin à l'abri de toute souillure et de tout mélange impur (*aqua in fonte mundo* nitida *et* pura *diligenter conservetur.* — RIT. ROM.) ; voilà pourquoi elle veut qu'en cas de besoin, même pour le baptême solennel, l'eau ordinaire « pure » (ou l'eau bénite) soit employée de préférence à l'eau des fonts d'ailleurs prescrite en elle-même, si l'eau des fonts est troublée (*aqua fæculenta.* — S. C. OFFIC. 17 Apr. 1839).

c) La régénération de l'homme déchu ne demande pas seulement que l'âme soit entièrement purifiée (*emundatio*) de tout péché : elle demande aussi que l'âme soit animée ou informée (*informatio*) par la grâce sanctifiante et par les vertus infuses. Or, puisque les sacrements figurent symboliquement ce qu'ils produisent, il faut donc que l'eau du Baptême symbolise cet autre effet ; et il en est ainsi, en tant que l'eau simple et transparente, par sa limpidité et sa pureté naturelles, figure l'éclat surnaturel de la grâce sanctifiante et la splendeur des vertus célestes (*per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ et virtutum.* — S. THOM., 3, q. 69, a. 4, ad 1).

d) L'eau pure a une autre qualité : elle est diaphane, transparente (*diaphaneitas* — S. THOM., *pervietas*, S. BONAV.). L'eau est pénétrée par la lumière (*est luminis* susceptiva. — S. THOM.) : elle la laisse transparaître (*est luminis* delativa — *transparet et est pervia lumini.* — S. BONAV.) ; elle a quelque chose de la lumière (*habet aliquid de lumine* — S. THOM.). Grâce à cette propriété, l'eau répond donc admirablement à la nature et au but

---

aquæ : ergo institutus est in aqua, ut eo ipso significaretur, quod plenaria et perfecta sit in baptismo peccatorum ablutio (RODLANDI Sententiæ, ed. GIETL, p. 208). Cfr. HUGO DE S. VICT., *de sacram.*, l. 2, p. 6, c. 11.

(1) Quid acceperis recognosce. S. David propheta hanc gratiam (baptismalem) in figura vidit et concupivit. Audi dicentem : « Asperges me hyssopo et mundabor : lavabis me et super nivem dealbabor » (Ps. L, 9). Quare ? Quia nix, quamvis sit candida, cito aliqua sorde nigrescit atque corrumpitur : ista gratia quam accepisti, si teneas quod accepisti, erit diuturna atque perpetua (Ps. AMBR., *de sacram.* l. 1, c. 2, n. 6).

d'un sacrement par lequel le Saint Esprit communique, pour la première fois, à l'homme la grâce qui éclaire et surtout la lumière de la foi (*lumen fidei*) : par là, l'œil intérieur de l'esprit et du cœur reçoit une force surnaturelle qui permet au baptisé d'étendre son horizon et de s'élever jusqu'à la connaissance d'un monde nouveau, d'un monde supérieur, du monde invisible de la grâce (1). *Per fidem inspiciuntur cœlestia, quæ sensum et rationem humanam excedant* (S. Thom., 3, q. 39, a. 5). — *Baptizati illuminantur a Christo circa cognitionem veritatis* (S. Thom., 3, q. 69, a. 5).

e) L'eau est nécessaire à la naissance du règne végétal ; elle est également une condition de son développement et de sa croissance : une pluie ou une rosée rafraîchissante rend la fertilité au sol desséché. La semence tombée sur des pierres sécha aussitôt qu'elle eut levé (*natum aruit*), parce qu'elle n'avait point d'humidité (*humorem* — Luc., viii, 6). Portée par les nues, l'eau féconde les champs par une pluie bienfaisante (*imbre jucundo arva fecundat*) ; jaillissant des entrailles de la terre (*intimis scaturiens venis*), elle répand une vertu vivifiante, un suc fertile (*spiritum vitalem aut succum fertilem præstat*), afin que le sein de la terre, épuisé par la sécheresse, ne refuse point ses productions annuelles (*ne solemnes neget terra proventus.* — Pontif. Rom.). Un « jardin bien arrosé » (*hortus irriguus* — Is., lviii, 11), un arbre planté sur le bord des eaux, donnent des fruits abondants en leur temps (Ps. 1, 3) ; les eaux du Baptême sont donc une excellente figure de la grâce, dont « les flots célestes » (*fluenta cœlestia*) arrosent la terre desséchée du cœur humain et y font naître les très nobles fleurs et les fruits abondants des œuvres surnaturelles (2). *Baptizati fecundantur a Christo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem... Effectus baptismi ponitur fecunditas, qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas, quo aliquis generat alios in Christo* (I Cor., iv, 15 — S. Thom., 3, q, 69, a. 5 ; Cfr. IV, dist. 4, q. 2, a. 2, sol. 4). —

---

(1) *Illuminatio* attributa baptismo non ea est quæ igni convenit, sed magis qualis convenit aquæ. Quia illuminatio convenit igni active, aquæ vero passive, quatenus ignis est maxime illuminativus seu activus illuminationis ; aqua vero est maxime illuminabilis seu receptiva illuminationis. Baptizatus autem non tam efficitur illuminans quam *illuminatus* passive per fidem, quam accipit et cui incorporatur quodammodo vi baptismi (Esparza, l. 10, q. 39).

(2) *Aqua refectionis* est baptismi lavacrum, quo anima sterilis ariditate peccati ad bonos fructus inferendos divinis muneribus irrigatur (Cassiod. in Ps. 22, 2).

Les fidèles qui, par l'effet du Baptême, ont été, comme une vigne choisie (*vinea electa*) du Seigneur, transplantés (1) de l'Égypte du monde dans le jardin de l'Église fertilisé par les eaux abondantes, doivent devenir toujours plus féconds en dignes fruits de salut, après avoir arraché toutes les broussailles, toutes les épines du péché (Miss. Rom.).

f) L'eau sert aussi à éteindre le feu ; or le feu est l'instrument du châtiment infligé au péché dans l'autre vie. Cette propriété ou cet effet de l'eau signifie donc que le Baptême remet toutes les peines dues au péché. *Aqua non solum abluit, sed etiam* refrigerat *et suo refrigerio significat subtractionem reatus* pœnæ, *sicut sua ablutione significat emundationem a culpa* (S. Thom., 3, q. 69, a. 2, ad 2).

En tant que l'eau rafraîchit et tempère, elle indique, en outre, que la grâce du Baptême amoindrit et réprime en quelque sorte la « chaleur nuisible » (*calor noxius*) de la concupiscence (*in baptismo incendium fomitis mitigatur* — S. Thom.) (2). *Aqua infrigidat, ideo significat remissionem ardoris concupiscentiæ* (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1). — Si l'eau baptismale est trop fraîche, si elle est partiellement gelée, on doit l'attiédir en y ajoutant une petite quantité d'eau chaude ordinaire, afin que l'enfant n'ait pas à souffrir : mais on doit veiller à ce que le symbolisme de la fraîcheur de l'eau ne disparaisse point entièrement.

g) L'eau fraîche étanche la soif : cet effet signifie que, dans les eaux du Baptême, la soif de l'âme, son ardente aspiration au salut et au bonheur (*sitis fidei* — Bened. fontis) est satisfaite. Celui qui boit des eaux vives de la grâce, que le Seigneur nous donne dans les sacrements, ne trouve plus dans son cœur un vide douloureux : il possédera une source abondante, inépuisable de paix intérieure, de bonheur véritable. Par ce torrent à la fois paisible et puissant des grâces du Baptême, le Seigneur réjouit et ranime l'âme altérée du bonheur. Le cerf qui, dans le désert aride, soupire après les eaux, est une belle image du néophyte qui brûle du désir d'apaiser sa soif aux sources du

(1) Virga Aaron ante arida erat, postea refloruit : et tu aridus eras et cœpisti in fonte irriguo reflorescere. Arueras peccatis, arueras erroribus atque delictis, sed fructum jam afferre cœpisti, plantatus secus decursus aquarum (Ps.-Ambr. *de sacram.*, l. 4, c. 1, n. 2).

(2) Per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ *debilitatur* atque *extenuatur*, ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires (Petr. Lomb. II, dist. 32, c. 1).

Baptême et de puiser la vie éternelle au torrent de la grâce (1) (Cfr. Ps. XII, dans la Bénédiction des fonts). *Hunc psalmum boni desiderii suasorem atque institutorem baptizandis congrue decantat Ecclesia, quatenus a tristitia hujus mundi alienati ad Dominum tota mentis puritate festinent* (Cassiod., in Ps. XII).

h) Le Baptême est le sacrement absolument indispensable à tous les hommes (*sacramentum generalissimum et maxime necessarium* — Dion. Cartus., IV, dist. 3, q. 3) : la miséricorde divine a donc voulu en rendre l'administration aussi facile que possible (2). A ce point de vue éminemment pratique l'élément de l'eau est admirablement choisi et il répond parfaitement au but : l'eau se rencontre partout : il est à peine possible qu'elle fasse défaut quand il s'agit de baptiser. *Quia baptismus sacramentum est, a quo nemo absolvitur et in quo omnes communicant, necesse fuit institui in liquore, qui est communis apud omnes et in quo abundant pauperes et divites : talis autem liquor est aqua* (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1).

6. — En cas de nécessité, toute eau ordinaire peut et doit être employée : cependant, même dans les cas de nécessité où un laïque administre le Sacrement, l'eau bénite doit être préférée. Lorsque, pour une raison suffisante, un prêtre donne le Baptême dans la maison de l'enfant et qu'il accomplit les cérémonies qui suivent l'acte essentiel du Baptême, ce n'est point là une fonction privée et, en pareil cas, il y a lieu, par conséquent, de se servir de l'eau baptismale proprement dite. En tout cas, dans l'administration solennelle du Baptême, l'Église prescrit formellement de n'employer que cette eau qui a été solennellement consacrée ou bénite, dans ce but, avec des prières spéciales (*aqua vel fons baptismalis*). *In solemni baptismo aqua, in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur et bene-*

---

(1) Flumina Spiritus sancti dicuntur ejus dona et gratiæ. Gratia autem recte dicitur *flumen fluens*, quia quum mentem intraverit, omni fonte magis manat nec deficit nec stat, sed fluit et refluit. *Fluit* a Deo et facit hominem *refluere* in Deum juxta proprietatem aquæ, quæ tantum ascendit in fluxu, quantum descendit (S. Bonav., *in Joann.*, c. 7, n. 56).

(2) Aqua est res communissima, qualem esse oportebat ad conficiendum sacramentum commune ac necessarium omnibus : ejus etiam usus est facillimus, purus, innoxius, atque ita ad suavitatem legis evangelicæ maxime accommodatus (Suarez, disp. 20, sect. 2, n. 8). — Lex Vetus et maxime Moysi fuit *onerosa* ad confringendum duros et ideo in duris, ut in cultello petrino et in effusione sanguinis, remedium habebant : sed Lex Nova est *suavitatis* et *amoris* : ideo datur in aqua, quæ cedit facile (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 2, a. 1, q. 1).

dicitur (S. THOM., 3, q. 66, a. 3). L'eau des fonts est renouvelée deux fois par an, le Samedi-Saint et la veille de la Pentecôte. Le mélange de l'huile des catéchumènes et du Saint-Chrême ne doit pas être différé : c'est pourquoi, le Samedi-Saint les anciennes huiles peuvent et doivent être employées, dans le cas où, pour un motif quelconque, on n'a pas encore les huiles nouvellement consacrées.

L'usage de bénir d'avance les eaux baptismales a toujours été si général, tant de témoignages l'attestent, que l'on peut en faire remonter l'origine jusqu'aux âges apostoliques (BASIL., *de Spir. Sanct.*, c. 26, n. 66). Les eaux où les hommes reçoivent la grâce de l'adoption divine, les fonts baptismaux sont consacrés par de saintes invocations (ἱεραῖς ἐπικλήσεσι — Ps. DION., *de eccl. hier.*, c. 2, n. 7). — Avant l'administration du Baptême, l'eau doit être « purifiée et sanctifiée » par l'évêque ou par le prêtre (*mundari et sanctificari* — S. CYPR., ep. 70). — D'après Grégoire de Nysse, « l'eau bénite » du Baptême (ὕδωρ εὐλογούμενον) purifie et éclaire. — Lorsque le catéchumène a fait sa profession de foi, « il descend dans la source de cette eau sainte » (CHRYSOST., *Hom.* 40, *in.* 2 *ad Corinth.*).

Bien que la bénédiction des fonts soit, de temps immémorial, en usage dans l'Église orientale comme dans l'Église occidentale, elle n'a point été prescrite par le Sauveur lui-même comme partie essentielle du sacrement : l'Église l'a établie pour donner au Baptême une plus grande solennité. *Baptismus est sacramentum necessitatis et ideo materiam communissimam habet et propter hoc sanctificatione non indiget* (S. THOM., IV, dist. 7, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 1). — L'efficacité objective et les effets sacramentels du Baptême ne sont en rien modifiés par cette sanctification préalable de l'eau ; mais il ne s'ensuit nullement qu'une telle bénédiction soit inutile. C'est un des sacramentaux de l'Église ; dès lors, la piété et le respect des fidèles pour le sacrement s'accroissent ; les artifices de Satan sont déjoués ; nous comprenons mieux quelles grâces merveilleuses sont infailliblement données à l'âme. *Illa benedictio, quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quamdem solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium et impeditur astutia dæmonis, ne impediat effectum baptismi* (S. THOM., 3, q. 66, a. 5, ad 5).

Cette bénédiction préalable, purement accidentelle, qui prépare l'eau d'une façon spéciale à sa haute et sainte destination, doit donc être distinguée de cette sanctification essentielle et nécessaire que l'eau reçoit au moment de l'ablution, quand on y joint la formule sacramentelle. Duplex est sanctificatio : *quædam*

quæ spectat ad solemnitatem, quædam ad necessitatem. — Illa *quæ est ad solemnitatem, est facta a prælato Ecclesiæ per orationem; sed hæc non addit aliquid nec adimit baptismo.* — Alia *est per verbum adveniens ad elementum, per verbum, inquam, quod est de integritate formæ sacramenti, et quoniam istud non habet efficaciam a dicente, sed potius ab instituente, ideo sanctificat et est efficax non ex virtute ministri, sed Christi* (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 1, dub. 3).

Pour la bonne intelligence de certains textes patristiques ou liturgiques, il faut remarquer que, dans ces textes, la bénédiction préliminaire et accidentelle de l'eau et la bénédiction substantielle qui a lieu dans l'administration même du sacrement, ne sont pas toujours suffisamment distinguées l'une de l'autre. En tout cas, les effets que l'Église demande à Dieu dans la formule de la bénédiction, ne sont produits que lorsque l'eau est employée pour l'ablution sacramentelle et que cet emploi est accompagné des paroles qui sont la forme du sacrement (1).

§ 31. — La matière prochaine du Baptême.

1. — Sans doute, en un certain sens, l'eau a déjà été consacrée par le contact de la très sainte humanité du Sauveur dans le Jourdain, et par les prières liturgiques de l'Église, mais elle ne possède pas encore la vertu sanctifiante ; elle n'est pas encore un sacrement. Elle ne reçoit cette vertu, elle ne devient une partie constitutive du sacrement qu'au moment où elle est employée pour l'ablution du catéchumène et unie, en un seul tout, à l'invocation de la Sainte Trinité. *Aqua non est sacramentum nisi in quantum abluens et lotio non est sacramentum nisi quia lotio aquæ vel in aqua* (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1). — *Tinctio vel ablutio non est baptismus, nisi addatur forma præscripta; si tamen tinctio fiat cum invocatione Trinitatis, baptisma est* (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 2, n. 2, q. 2). — L'ablution faite avec l'eau a donc, avec l'essence et avec la constitution du Baptême, un rapport plus immédiat que l'eau considérée simplement en elle-même; aussi l'appelle-t-on la « matière prochaine » du sacrement (2).

---

(1) Cfr Suarez, disp. 30, sect. 2, n. 4).

(2) Effectus baptismi non tam significatur per id, quod potest mundare corpus, quale est aqua, sed per id potius, quod actualiter illud mundat, quod est actio ablutiva. Igitur aqua est materia remota hujus sacramenti, actio vero ablutiva et applicativa aquæ ad corpus est materia *proxima*, qua immediate constituitur sacramentum (Esparza, l. 10, q. 39).

Ici, pour juger si le sacrement est administré validement ou non, il faut distinguer avec soin ce que Jésus-Christ a fixé comme essentiel, et ce que l'Église a prescrit en outre pour la licéité de l'administration. Sur ce point, il n'est pas possible de résoudre toujours avec une précision mathématique les questions pratiques ; il faut souvent se contenter d'une appréciation morale.

2. — En tout cas, la validité du Baptême est incontestée et incontestable lorsqu'on peut dire en réalité que le corps du baptisé a été véritablement lavé (*ablutus, lotus*). En effet, Notre Seigneur Jésus-Christ n'a institué, comme partie constitutive essentielle du sacrement, qu'une véritable ablution corporelle (*vera ablutio*), laissant à son Église le soin de préciser et de régler la manière dont cette ablution serait faite. *De necessitate baptismi est, ut corpus baptizandi* aliquo modo *aqua abluatur, quum baptismus sit quædam ablutio* (S. Thom., 3, q. 68, a. 11). — *Per se requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam, sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit* (n'est pas essentiel) *baptismo* (S. Thom., 3, q. 66, a. 7, ad 1).

Donc, pour que le Baptême soit validement administré, il ne suffit pas que celui qui le reçoit soit mouillé ou humecté de n'importe quelle manière : il faut qu'il soit vraiment lavé. Or, il n'y a réellement ablution proprement dite, telle qu'elle est essentielle au baptême, que lorsque les conditions suivantes se trouvent réunies.

a) L'eau doit être apte à cette ablution et en quantité suffisante : deux ou trois gouttes auraient peine à suffire.

b) A la différence de l'aspersion faite avec l'eau bénite, l'eau du baptême doit toucher physiquement ou immédiatement le corps même (et non pas seulement les cheveux ou les vêtements).

Ce contact doit être successif, c'est-à-dire de telle sorte que l'eau se meuve localement et coule sur le corps ; il n'y aurait pas ablution, si quelques gouttelettes adhéraient simplement au front, par exemple. — Du reste, il y a ablution alors même que l'eau ne découle point sur le corps (comme dans le cas où on la verse), mais que le corps est plongé dans l'eau (comme dans l'immersion) (1). — Dans la vie commune, les

(1) Consistit ablutio in contactu successivo corporis et aquæ, vel sc. corpore traducto per aquam vel aqua fluente per corpus. Quare si corpus existeret immotum intra aquam aut aqua immota circa corpus, non diceretur corpus ablui nec id sufficeret ad baptismum (Aversa, 3, q. 66, sect. 4).

ablutions ont pour but de purifier des souillures physiques, mais pour l'ablution sacramentelle il n'est point requis qu'elle écarte une souillure physique.

d) Il n'est point nécessaire que le corps tout entier soit lavé ; mais il faut que l'ablution soit faite sur une partie principale (*pars principalis*). Conformément aux prescriptions, c'est toujours, maintenant, sur la partie du corps la plus importante, — la tête (le vertex ou le front) — que se fait l'ablution par infusion (comme autrefois par immersion) — *quia ibi sunt omnes sensus et ibi maxime viget operatio animæ* (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2). La tête est le centre de la vie sensible tant intérieure qu'extérieure ; c'est de la tête que les autres membres reçoivent la force, le mouvement, leur direction : la tête représente donc le corps tout entier (1). Si, pour quelque motif, l'ablution n'avait pas été faite sur la tête mais sur une autre partie moins importante, sur le cou, par exemple, sur la poitrine ou sur les épaules, il serait toujours permis et il est toujours mieux de réitérer conditionnellement le Baptême ; quoique cette réitération ne soit point toujours rigoureusement prescrite. *Quia in nulla exteriorum partium integritas vitæ ita consistit, sicut in capite, videtur quibusdam, quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma : « Si non es baptizatus, ego te baptizo »* (S. THOM., 3, q. 68, n. 1, ad 4).

e) Il est absolument indispensable que l'ablution se fasse de telle sorte qu'elle soit un acte du ministre, qu'elle soit effectuée par lui, comme les paroles de la forme l'expriment et le demandent. Le ministre du sacrement doit ou plonger dans l'eau celui qui reçoit le Baptême ou verser l'eau sur lui.

3. — L'ablution corporelle, qui, d'après l'institution de Jésus-Christ, est requise et suffit pour signifier et pour opérer sacramentellement l'ablution intérieure de l'âme, peut avoir lieu de diverses manières. En effet, le contact nécessaire sous ce rapport entre le corps du baptisé et l'eau baptismale, peut, en général, être obtenu de deux façons : le corps lui-même (en totalité ou en partie) est plongé dans l'eau ; ou bien c'est l'eau qui est mise en contact avec le corps. *Duplex est ablutionis genus : unum est per aspersionem seu infusionem aquæ ; alterum est per immersionem in aqua* (SUAREZ, disp. 20, sect. 3, n. 1). —

(1) In capite ad totius corporis ornamentum collectio fit sensuum universorum (S. BONAV., *Quæst. disp.* 4, a. 3).

Ablutio potest dupliciter exerceri : uno modo per immersionem corporis in aqua, alio modo per aspersionem seu effusionem aquæ in corpus (AVERSA, 3, q. 66, sect. 4). — A cette division de l'ablution sacramentelle, on a ajouté avec raison un troisième membre, en distinguant plus exactement, dans la deuxième partie, le Baptême par infusion (*affusio, effusio, infusio, perfusio*) et le Baptême par aspersion (*aspersio*). Dans l'aspersion, l'eau est jetée en petite quantité et comme en gouttes sur le corps de celui qui reçoit le Baptême ; dans l'infusion, elle est versée en plus grande quantité (1). Pour que l'aspersion suffise à la validité du sacrement, elle doit être de telle sorte qu'elle ait pour conséquence une véritable ablution ; et, alors, elle est identique à l'effusion. *Ablutio fieri potest per aquam non solum per modum* immersionis *sed etiam per modum* aspersionis *vel* effusionis (S. THOM., 3, q. 66, a. 7).

4. — Le mode particulier de l'ablution sacramentelle a varié suivant les temps et les lieux. Le ministre doit toujours conserver le rite prescrit par l'Église. — Dans l'aspersion proprement dite au moyen d'un instrument (goupillon ou rameau), il ne tombe sur le corps ou sur la tête du catéchumène que des gouttes d'eau qui ne découlent ni facilement ni toujours de façon à constituer une ablution convenable et suffisante : aussi ce mode de Baptême n'a-t-il été employé que très rarement, comme étant trop peu certain (2). Pour écarter tout doute relativement à la validité du sacrement, l'aspersion par exemple avec la main devait se faire de façon à se distinguer à peine de l'infusion ou même à lui devenir identique. C'est ainsi que la chose est comprise en général, même par les théologiens qui ne distinguent que le Baptême par immersion (*mersio*) et « l'*aspersio* », entendant également par ce mot le Baptême par infusion. *Baptismus potest ministrari* aspergendo (= aspersion et infusion), *convenientius autem fit* immergendo (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 2). — Lors donc que les Scolastiques, par exemple, estiment en général (3) que les 3000 personnes qui, à la Pente-

(1) L'aspersion ne diffère de l'infusion que parce qu'elle se fait à plus grande distance, en jetant de l'eau au lieu de la laisser couler. Si on la jette avec un instrument analogue à nos goupillons, le catéchumène peut ne recevoir que quelques gouttes d'eau ; si on se sert de la main, l'aspersion peut être presque identique à l'infusion (CORBLET, I, 262).

(2) Voir des exemples dans CORBLET, I, 263, suiv.

(3) Baptismus ablutionem importat. Ablutio autem per aquam potest fieri non tantum per modum immersionis, sed per modum aspersionis vel

côte, entrèrent en un seul jour dans l'Église, furent baptisées par aspersion, il est évident qu'ils entendent uniquement par là que le Baptême ne fut pas donné par immersion — donc, par infusion ou aspersion. *Apostoli baptizaverunt tria millia hominum una die* (ACT., II, 41), *et constat, quod non* mergendo, *quia non haberent aquam : ergo* aspergendo.... *Præsumitur quod Apostoli baptizaverunt* aspergendo *et mos ille servatur adhuc in pluribus Ecclesiis et maxime in Ecclesia gallicana. Servari autem potest propter hoc quod est ibi integra ratio sacramenti* (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2).

5. — Au point de vue théorique, le Baptême donné par immersion (*immersio*, κατάδυσις) et émersion (*emersio*, ἀνάδυσις) totale du corps du catéchumène mérite sans doute la préférence. *In immersione expressius repræsentatur figura sepulturæ Christi et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior* (S. THOM., 3, q. 66, a. 7, ad 2). — *Convenientius et aptius et securius est baptizare immergendo* (S. BONAV., IV, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2). — D'après ce rite très ancien, le Baptême est véritablement un « bain » (λουτρὸν τοῦ ὕδατος — EPHES, V, 26) et le « bain de la régénération » (λουτρὸν παλιγγενεσίας — TIT., III, 5). Ce mode de Baptême représente d'une manière très sensible que, par l'effet du sacrement, le vieil homme pécheur meurt et est enseveli spirituellement avec Jésus-Christ et que, par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, il renaît à une vie nouvelle (1). Cette allusion symbolique à la sépulture et à la résurrection du Sauveur n'est point aussi sensible dans les autres modes de Baptême : toutefois, elle ne disparaît pas entièrement, puisque toujours une partie du corps est couverte par l'eau. *In aliis modis baptizandi* (par infusion ou par aspersion) *repræsentatur sepultura Christi aliquo modo, licet non ita expresse : nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars ejus aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum* (S. THOM., 3, q. 66, a. 7, ad 2).

---

effusionis, et ideo *utroque* modo potest fieri baptismus. Et videtur quod Apostoli hoc modo baptizarent, quum legatur quod simul *una* die conversi quinque millia et alia tria millia, et ideo quando consuetudo Ecclesiæ patitur, potest sine immersione baptismus celebrari (S. THOM., IV, dist. 3, q. 1, a. 4, sol. 1).

(1) In justificatione animarum duo concurrunt, sc. remissio culpæ et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. — Sed quantum ad *exemplaritatem* proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato : resurrectio autem Christi est causa nativitatis vitæ, quæ est per gratiam sive justitiam (ROM., IV, 25 — S. THOM., 3, q. 56, a. 2, ad 4).

Durant les douze premiers siècles, le Baptême par immersion fut principalement, mais non pas exclusivement, en usage dans l'Église. *Venisti ad fontem, descendisti in eum... fons quasi sepultura est* (Ps. Ambr., *de sacr.*, l. 2, c. 6, n. 16-19). — *Servemus vestem, quam nos sacro Dominus* emergentes *fonte vestivit* (S. Ambr., *in Luc.*, l. 5, n. 25). — Et là, du reste, il ne s'agit pas toujours d'une immersion complète : souvent, une immersion partielle du corps était seule en usage ou même seule possible, et, dans ce cas, l'eau était en outre versée sur la tête. *Si est satis de aqua, totum corpus debet immergi ; si parum, sufficit, si est tantum, quod immergi possit pars principalis, ut caput et pectus vel caput tantum vel facies tantum* (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 2).

Il va sans dire que, dès les premiers temps, les circonstances de la vie pratique mettaient parfois dans la nécessité d'omettre quelque chose du rite non essentiel de l'immersion, et d'administrer le sacrement d'une autre manière plus facile, par exemple par infusion. *Notandum, non solum mergendo, verum etiam desuper* fundendo *multos baptizatos fuisse et adhuc posse ita baptizari, si necessitas sit. Sicut in passione B. Laurentii quemdam* (Romanum) *urceo* (vase ou coquille) *allato legimus baptizatum, hoc etiam solet evenire, quum provectiorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingui non patitur* (Walafr. Strab., *De exord. et increm.*, c. 27). — Que le Baptême par infusion ait été en usage et, par conséquent, reconnu comme valide dès la fin du Ier siècle ou dès le commencement du second, c'est ce que prouve la « Doctrine des Apôtres » qui (chap. 7) donne aux chrétiens l'indication suivante : « Baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit dans l'eau vive (= coulante). Si tu n'as pas de l'eau courante, baptise dans une autre eau ; s'il n'y a pas d'eau froide, baptise dans l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une ni l'autre (en quantité suffisante), alors verse (ἔκχεον) trois fois l'eau sur la tête ». — Novatien, que l'on croyait à l'article de la mort, reçut au lit (ἐν τῇ κλίνῃ) le Baptême par affusion (περιχυθείς). C'était le Baptême des *clinici* (malades gardant le lit) (1). Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43.

A cause de nombreux inconvénients et de certaines difficultés que présentait le Baptême par immersion et qui se rencontraient surtout dans les pays froids, le baptême par infusion sur la tête

(1) Nec quemquam movere debet, quod aspergi vel perfundi videntur ægri, quum gratiam dominicam consequuntur, quando Scriptura per Ezechielem prophetam loquatur et dicat : « Et *aspergam* super vos aquam mundam » (S. Cypr., *ep.* 69, c. 12).

du catéchumène prévalut dès le XIVe siècle (1) et, à dater du XVIe, il resta seul en usage dans l'Église d'Occident (sauf le rite de Milan).

6. — En soi, l'immersion aussi bien que l'infusion (et l'aspersion) peut se faire en une seule fois ou à trois reprises, chacun de ces deux nombres ayant son symbolisme. *Quantum est de se, utrumque licite fieri potest, sc. semel et ter immergere, quia* unica *immersione significatur unitas mortis Christi et unitas Deitatis; per* trinam *autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi et etiam Trinitas personarum* (S. THOM., 3, q. 66, a. 8).

Avec l'approbation de S. Grégoire le Grand, on se contenta quelque temps d'une seule immersion, en Espagne, pour protester contre l'hérésie arienne. Toutefois, ce n'était là qu'une exception. En effet, de même que, depuis les temps apostoliques, la triple immersion était partout en usage autrefois (2) ; ainsi, maintenant, la triple infusion est rigoureusement prescrite. La raison en est principalement dans la forme qui contient l'invocation des trois Personnes divines. Sans doute, il n'est pas absolument nécessaire, mais il est toujours très à propos que la Sainte Trinité soit symbolisée non pas seulement par les paroles de la forme sacramentelle, mais encore par l'acte même qui confère le Baptême.

Les trois immersions ou infusions sont la matière prochaine et, dès lors, elles ne constituent évidemment qu'une seule ablution et, par conséquent, un seul sacrement (3), étant donné que les paroles de la forme sacramentelle sont prononcées une seule fois et que, avec l'intention correspondante, elles ne sont pas achevées avant la fin de l'acte lui-même (4). *Sicut triduum se-*

---

(1) Usus immersionis nunc rarissimus est (SCOT., IV, dist. 3, a. 8). — Le mot *mergere* avait souvent au moyen âge le sens général de *baptizare* et il servait dès lors à désigner même le Baptême par infusion. Un statut synodal de Verdun (XVIe siècle) s'exprime ainsi : *Et fiat trina aquæ* immersio *de aqua benedicta fontium* super *infantem*.

(2) Ter mergitamur (TERT., *de cor. mil.*, c. 3). — Non semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur (nous sommes immergés — TERT., *adv. Prax.*, c. 26). — « Trois fois vous plongez dans l'eau et trois fois vous sortez de l'eau ; vous avez ainsi un symbole des trois jours de la sépulture du Christ » (CYRILL., HIEROSOL., 2, *Mystag. Catech.*).

(3) Licet *ter* baptizemur propter mysterium Trinitatis, tamen *unum* baptisma reputatur (HIERON., *ad Ephes.* 4).

(4) Ad baptismi veritatem nihil interest, utrum semel an sæpius immersio fiat, dummodo semel tantum forma proferatur. Neque vero pluralis

pulturæ non facit nisi unam sepulturam, ita trina immersio non facit nisi unum baptisma (S. Thom., *ad Rom.*, c. 6, lect. 1). — *Quando fit trina immersio, in prima debet nominari Pater, in secunda Filius, in tertia Spiritus Sanctus, et tunc nulla superfluit, quia non est completum sacramentum, quousque terminatum sit verbum : incipitur enim immersio cum verbo et cum illo terminatur* (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 2, a. 2, q. 1).

§ 32. — La forme du Baptême.

1. — La seconde partie essentielle du sacrement du Baptême, celle qui doit être unie à la matière et qui, par cette union, sanctifie la matière, qui élève l'ablution corporelle à la dignité sacramentelle, est la « forme des paroles ». *Baptismus verbis evangelicis consecratur* (S. Aug., *de bapt.*, l. 4, c. 10, n. 16). — *Per formam baptismus sanctificatur* (S. Thom., 3, q. 66, a. 5). Comme la formule de la consécration, celle du Baptême nous est donnée par l'Évangile. L'Eucharistie et le Baptême ont, en effet, sur les autres sacrements cet avantage commun, que le Sauveur n'a pas seulement indiqué le sens, mais le texte précis de la forme et qu'il l'a transmise à l'Église (*in duobus sacramentis Dominus verba specialia ore proprio prædixit* — S. Bonav.). — *Quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum? Veritas te docet, quæ hujus sacramenti* formam *tradens ait discipulis : « Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti »* (Petr. Lomb., IV, dist. 3, p. 1, c. 2). C'est le Seigneur qui « nous a donné la loi du Baptême et qui en a prescrit la forme : « Allez, enseignez les nations, en les baptisant (*tingentes eas*) « au nom (*in nomen*) du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Tert., *de bapt.*, c. 13). « Allez et enseignez tous les peuples et baptisez-les au nom (*in nomine*, εἰς τὸ ὄνομα) du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Matth., xxviii, 19). Par ces paroles, le Sauveur, avant de quitter la terre, n'a pas seulement donné l'ordre et le pouvoir de baptiser « toute créature » (Marc., xvi, 15) : il a encore une fois exprimé et confirmé solennellement la formule déjà fixée par lui dans l'institution du sacrement (*commemoratio formæ jam institutæ* — S. Bonav., IV, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1). Sans doute, le

---

mersio rebaptizatio est, quia *unius* duntaxat *lotionis* rationem habet et tota actio a forma unitatem accipit (Estius, iv, dist. 3, § 9. — Cf. Aversa, 3, q. 66, sect. 4).

texte seul de l'Évangile ne prouve point absolument par lui-même que, par ces paroles, le Sauveur a voulu exprimer et prescrire la forme essentielle du Baptême ; mais la démonstration ressort incontestable de l'interprétation et des déclarations de l'Église (1). *Quod in baptismo dicere debeamus : « Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » non ex sola Scriptura certo colligi potest, sed ex Scriptura, adjuncta Ecclesiæ explicatione et praxi* (BELLARM., *de sacr. in gen.*, l. 1, c. 19). — Les paroles que le Sauveur a adressées à ses Apôtres en les envoyant dans le monde entier, ne signifient donc pas seulement que les peuples doivent être baptisés en vertu (*in nomine*) et par l'autorité (εἰς τὸ ὄνομα) de la Sainte Trinité ; elles veulent dire encore que le Baptême doit être donné en nommant et en invoquant les trois Personnes divines (2). Et il en a été ainsi : partout et toujours, dans l'Église entière, le sacrement du Baptême a été administré en employant la formule trinitaire qui, parfois, recevait certaines additions. *Celebratur ipsum baptisma verum non nisi in nomine summæ Trinitatis, quod et dominus ipse ostendit* (MATTH., XXVIII, 19), *et canones Apostolorum* (n. 49) *docent : unde quicumque vel ab hæreticis in Trinitate baptizantibus vel ab alio quolibet homine sub appellatione legitima ejusdem sanctæ Trinitatis fuerit baptizatus, rebaptizari non debet* (WALAFR. STRAB., c. 27. — Cfr. S. AUG., *de bapt.*, l. 6, c. 25, n. 47).

2. — Bien que la formule trinitaire du Baptême ait toujours été, dans l'Église entière, la formule empruntée à l'Évangile (MATTH., XXVIII, 19), elle se présente cependant à nous sous une double forme, dont l'origine remonte à l'époque la plus ancienne. Sans doute, cette différence que l'on constate entre la formule de l'Église d'Occident et celle de l'Église d'Orient n'est pas essentielle et elle n'intéresse point la validité du sacrement : toutefois, elle mérite quelque attention (3). La formule usitée dans l'Église

---

(1) Hanc esse veram et necessariam formam baptismi colligitur ex Evangelio, sed non evidenter ex *solo* Evangelio, sed cogimur recurrere ad *traditionem* et *Ecclesiæ declarationem*.... Si adjungamus ad hunc locum Evangelii Ecclesiæ auctoritatem, constabit certissime, omnia illa verba ad formam baptismi pertinere (BELLARM., l. 1, c. 3).

(2) *In nomine* non tantum significat in virtute, sed etiam significat, baptismum esse dandum nominando et voce ipsa invocando Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Quoniam eo loco intendebat Christus docere non solum præceptum, sed etiam ritum formamque baptizandi et ita Ecclesia semper intellexit (SUAREZ, disp., 21, sect. 3, n. 4. — Cfr. SYLVIUS, 3. q. 66, a. 5, concl. 5).

(3) Duplex est in Ecclesia Dei formæ baptismalis varietas, *accidentalis* utique, quod nempe in altera actio baptizandi a ministro sibi expresse

d'Occident est celle-ci : *N. Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* (sans *Amen*). — Dans l'Église orientale on baptise en disant : *Baptizatur* (βαπτίζεται) *servus Dei, talis* (ὁ δεῖνα), *in nomine* (εἰς τὸ ὄνομα) *Patris et Filii et Spiritus Sancti* (Cfr. *Decr. p. Armenis*) (1). La formule latine, qui s'en tient plus rigoureusement aux paroles et au précepte du Sauveur (MATTH., XXVIII, 19), mérite évidemment la préférence (*est melior, perfectior* — S. THOM., IV, dist. 3, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1), sur la formule en usage chez les Grecs ou Orientaux (2).

3. — Notre formule est, à tous égards, suffisante, complète et parfaite (*absoluta, perfecta, integra forma* — CAT. ROM.) : pour le reconnaître, c'est assez de se rappeler ce que la formule du Baptême doit essentiellement contenir, d'après la volonté et l'ordre de Jésus-Christ. *Quum principalis causa, ex qua baptismus virtutem habet, sit sancta Trinitas, instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius sacramentum : si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctæ Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum* (*Decr. pr. Arm.*). D'après la doctrine catholique, il faut donc que la formule du Baptême exprime les éléments suivants (3).

a) Tout d'abord, l'acte ministériel du Baptême doit nécessairement être exprimé, en tant qu'il s'accomplit présentement. *Verbum exprimens* actum baptizandi *est de necessitate formæ* (S. BONAV., IV, dist., 3, p. 1, a. 2, q. 1). — Alexandre III (1179) et Alexandre VIII (1690), ont expressément condamné l'opinion contraire. L'Église approuvant la formule orientale et la formule occidentale, il s'ensuit que la validité du sacrement sub-

---

tribuatur in prima indicativi activi : « *ego te baptizo* », quæ sicut et in aliis sacramentis maxime apud Latinos obtinet ; altera vero causam instrumentalem baptismi minus expresse indigitat actionem baptismalem passive subjecto tribuens, dicendo nimirum : « *baptizatur* vel *baptizetur* talis » (DENZINGER, *Ritus Oriental.*, I, de bapt., § 3).

(1) Non pas chez les Grecs proprement dits, mais chez d'autres Orientaux on trouve aussi la forme « *baptizetur* », qui doit être prise impérativement et qui suffit pour la validité. (Cfr. ANTOINE, *Theologia moralis*, III, de bapt. append. § 2 (appendice de Ph. de Carboneano).

(2) Forma Latinorum est et melior et clarior, utpote melius respondens verbis Christi (MATTH., XXVIII, 19) et clarius exprimens causam baptismi ejusque actum (SYLVIUS, 3, q. 66, a. 5, concl. 1. — Cfr. RICHARD. A MED., IV, dist. 3, q. 3).

(3) Vera est et concors apud catholicos sententia, formam sacramenti baptismi talem esse oportere, ut in ea *actio ministri* baptizantis exprimatur *et tres personæ Trinitatis distincte* invocentur (VASQUEZ, disp. 142, cap. 2).

siste également si l'acte de baptiser est, dans la formule, exprimé à l'actif ou au passif, à l'indicatif ou à l'impératif (1).

L'acte de verser de l'eau sur quelqu'un ou de plonger quelqu'un dans l'eau, cet acte qui constitue la matière (prochaine) du sacrement, peut, de sa nature, recevoir plusieurs significations comme il peut être accompli avec des intentions diverses, par une raison de santé, par exemple, de propreté, etc. *Potest quis immergere, ut ludat, ut corpus abluat, ut baptizet* (S. Bonav., *l. c.*). — Il faut donc que, par l'adjonction de la forme, le but et l'effet de cette application de l'eau soient précisés. Et cela ne peut être que si la formule de l'administration renferme un mot qui désigne spécialement l'acte accompli comme étant une ablution et une purification de l'âme (2). Les expressions « *baptizare* » et « *baptiser* » que l'usage de l'Église a consacrées et qui désignent spécifiquement une ablution sainte, c'est-à-dire sacramentelle (3), sont excellemment appropriées à cette fin. *Aqua significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem; sed quum dicitur:* « *Ego te* baptizo », *manifestatur, quod aqua utimur in baptismo ad significandam* emundationem spiritualem (S. Thom., 3, q. 60, a. 6). — *In ipso verbo* baptizandi, *quod ablutionem significat, potest intelligi et materia* (*quæ est aqua abluens*) *et effectus salutis* (S. Thom., 3, q. 72, a. 4, ad 3).

b) Il est également nécessaire (comme dans la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction, par exemple) de désigner de quelque manière celui qui reçoit le sacrement (*te vel talis servus Christi*), parce que l'acte même du Baptême n'est pas suffi-

---

1) Eo ipso quod minister *imperative* dicit « *baptizetur* », significat exercite et æquivalenter actum a seipso egredientem, quum non possit hic et nunc efficaciter imperare, ut talis baptizetur, nisi ipse simul actum ponat (Platel., *de bapt.*, n. 126).

(2) Quia ablutio hominis in aqua propter *multa* fieri potest, oportet quod *determinetur* in verbis formæ, *ad quid* fiat, quod quidem non fit per hoc quod dicitur : « in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti », quia omnia in tali nomine facere debemus (Col. 3) et ideo si non exprimatur *actus baptismi*, vel per modum nostrum vel per modum Græcorum, non perficitur sacramentum (S. Thom., 3, q. 66, a. 5, ad 2).

(3) Addendum est verbum « *baptizo* », quo ex usu ecclesiastico significatur ablutio a sordibus non tam carnis quam spiritus (Bellarm., l. 1, c. 3). — Ainsi le sens de la formule sacramentelle du Baptême renferme déjà et exprime l'intention sacramentelle requise ; toutefois, le ministre doit s'approprier intérieurement cette intention, la faire sienne, et l'exprimer comme existant en lui intérieurement.. Quod autem additur « *ego* » in forma nostra, non est de substantia formæ, sed ponitur ad *majorem* expressionem intentionis (S. Thom., 3, q. 66, a. 5, ad 7).

samment exprimé si la personne à laquelle on applique cet acte et qui, par conséquent, doit être présente, n'est pas exactement déterminée. Celui qui est baptisé doit toujours être distinct de celui qui baptise, et il doit être désigné comme distinct (*baptizantes* eos. — MATTH., XXVIII, 19).

c) Enfin « la complète invocation de la Trinité » (*plena invocatio Trinitatis*. — S. THOM.) ou « l'expression verbale de toute la Trinité » (*expressio verbalis totius Trinitatis*, — S. BONAV.) est absolument indispensable (1). Cela comprend deux choses : nommer séparément les trois Personnes divines, et confesser l'unité numérique de la nature divine : *Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur* (SYMBOL. S. ATHANAS.).

Les trois Personnes divines doivent être nommées, chacune séparément, avec leur nom usuel : Père, Fils, Saint-Esprit (2). *De essentia formæ est expressa et distincta invocatio trium personarum, idque sub nominibus* propriis (THEOL. MECHLIN., *De bapt.*, n. 10). — L'unité numérique de substance des trois Personnes divines est convenablement exprimée par le singulier « *in nomine* » (εἰς τὸ ὄνομα), c'est-à-dire au nom et par le nom : en effet, « *nomen* » ou « nom » équivaut ici à puissance et vertu, autorité et majesté de Dieu, qui sont identiques à l'essence divine et qui, par conséquent, aussi bien que l'essence, ne sont point multipliées, mais appartiennent indivisiblement aux trois Personnes (3). Le changement du singulier au pluriel « *in nominibus* » ou « aux noms » rendrait donc le sacrement invalide (4). *Necesse est dici singulariter* « in nomine » *ad denotandam unitatem divinæ naturæ. Unde si quis diceret* « in nominibus », *nihil faceret* (AVERSA, 3, q. 66, sect. 5). — Au bap-

---

(1) De necessitate baptismi est expressa distinctio et distincta nominatio trium divinarum personarum (SYLVIUS, 3, q. 66, a. 5, concl. 5).

(2) Sicut aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina, quibus communius consueverunt nominari personæ in illa lingua nec in aliis nominibus perficitur sacramentum (S. THOM., 3, q. 66, a. 5, ad 7).

(3) « Ite, baptizate gentes ». In cujus nomine? « In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ». Iste unus Deus, quia non in nominibus Patris et Filii et Spiritus sancti, sed in *nomine* Patris et Filii et Spiritus sancti. Ubi *unum nomen* audis, *unus* est *Deus* (S. AUG., *in Joann.*, tr. 6, n. 9).

(4) Non valet baptismus, si dicatur « in nominibus », quia non exprimitur essentiæ unitas, cujus expressio est essentialis formæ, ut semper intellexit Ecclesia. Et vero tam necessaria est ad salutem professio *unitatis* Dei, quam Trinitatis personarum, quæ necessario exprimendæ sunt (ANTOINE, *Theol. moral.*, III, de bapt., q. 5).

tême de Jésus dans le Jourdain, qui était une image (*exemplar* — S. Thom.) de notre Baptême, les trois Personnes divines se manifestèrent miraculeusement pour montrer que le Baptême chrétien devait être donné « sous l'invocation et dans la vertu de la Trinité » (*in invocatione et virtute Trinitatis* — S. Thom., 3, q. 39, a. 8). *In baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, sc. Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus Sanctus in columba* (S. Thom., 3, q. 66, a. 6).

d) Faut-il que les paroles de la forme indiquent non seulement la Sainte Trinité, comme cause principale, mais encore le ministre, comme cause instrumentale du Baptême? La mention expresse et directe du ministre, telle qu'elle se trouve dans la formule romaine (*ego baptizo*) est, en tout cas, plus conforme aux paroles du Sauveur qui attribue manifestement au ministre l'exécution de l'acte du Baptême (*ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris dicens : « baptizantes eos »* — S. Thom., 3, q. 66, a. 5, ad 1); toutefois, cette mention expresse ne peut pas être regardée comme absolument nécessaire, comme le prouve la formule des Grecs (βαπτίζεται), tenue pour valide. Cependant, une indication au moins indirecte de la personne du ministre est indispensable; et cette indication existe toujours et nécessairement par ce seul fait, que l'accomplissement de l'action de baptiser présentement est exprimé de la manière requise (*quatenus exprimitur actio ministri ut hic et nunc facta a ministro.* — Coninck, *De sacr.*, q. 66, a. 6, dub. unic.). *Quia exprimitur* actus exercitus per ministrum (l'acte en tant qu'il est accompli par le ministre visible) *cum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum* (S. Thom., 3, q. 66, a. 5, ad 1). — Dans la formule « *baptizatur talis* », la personnalité du ministre secondaire peut être, sans doute, laissée à l'arrière-plan; mais elle ne peut nullement être exclue du ministère, de l'office sacramentel (1).

4. — La formule trinitaire du Baptême, si clairement et si précisément prescrite par Jésus-Christ, est seule valide; aussi l'histoire nous atteste-t-elle que, dans l'Église, cette formule a toujours et exclusivement été en usage; car l'opinion assez répandue au moyen âge et soutenue encore plus tard par certains théologiens, que les Apôtres, en vertu d'une révélation et d'une

---

(1) La formule grecque (*baptizatur*) ne doit donc nullement être entendue en ce sens que l'acte du baptême soit attribué exclusivement à Dieu ou à Jésus-Christ, et refusé au ministre. — Cfr. Tanner, disp. 4, q. 1, dub. 3, n. 83. — Aversa, 3, q. 66, sect. 5.

autorisation spéciales (*divinitus inspirati*, — S. Bonav.; *ex speciali revelatione vel dispensatione vel ordinatione divina*. — S. Thom.), auraient exprimé le nom seul de « Jésus-Christ » en administrant le Baptême (1) — cette opinion est aujourd'hui universellement rejetée comme absolument inadmissible (Cfr. Estius, IV, dist. 3, §. 4).— Ce qui a donné lieu à cette opinion surannée, c'est une interprétation erronée de certaines expressions des Actes des Apôtres. Là, en effet, il est souvent parlé d'un Baptême « au nom (ἐν τῷ ὀνόματι, *in nomine*) de Jésus-Christ » (x, 48) ou « par le nom (εἰς τὸ ὄνομα, *in nomen*) du Seigneur Jésus » (VIII, 16 ; XIX, 5). Or, ces textes ne précisent en aucune façon la formule employée dans l'administration du Baptême ; mais supposant la formule trinitaire usitée et connue (Cfr. Act., XIX, 3), ils expriment et mettent en relief, par opposition au baptême de Jean, le Baptême chrétien et ses effets les plus excellents et les plus étendus, à savoir l'incorporation du baptisé dans le corps mystique de Jésus-Christ. Cette explication est confirmée par la « Doctrine des Apôtres » qui (chap. 7), après avoir prescrit exactement, pour l'administration du Baptême, la formule trinitaire habituelle, ajoute un peu plus loin (chap. 9) que, par l'application de cette formule, ceux qui reçoivent le sacrement sont « baptisés au nom du Seigneur » (βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου — Cfr. Marie d'Agreda, *La cité spirituelle*, IV, n. 101).

5. — L'invocation expresse de la Sainte Trinité, faite en nommant chacune des trois Personnes (*expressio Trinitatis in distincta, propria et ordinata nominatione* — S. Bonav., *Brevil.* VI, 7), se retrouve sans doute dans la formule liturgique de l'administration de quelques autres sacrements ; mais, dans le Baptême seul, elle est essentielle et absolument nécessaire. La raison de convenance de cette disposition établie par Dieu est facile à trouver. Le Baptême, en effet, est excellemment le « sacrement de la foi » (2), le « sceau » (*obsignatio*) et « en quelque sorte le vêtement de la foi » (*vestimentum quodammodo fidei*. — Tert., *de bapt.*, c. 13). Or, la formule trinitaire du Baptême est l'expression la plus courte et pour ainsi dire la plus condensée du

---

(1) Quia nomen Christi erat ignotum et contumeliosum, utpote crucifixi, ut nomen publicaretur et in reverentia haberetur, tunc temporis tali forma (sc. *in nomine Christi*) usi sunt. Et quia cessante causa cessat effectus, Christi nomine publicato et honorabili facto, amplius nec debuit nec potuit in eo impleri sacramentum baptismi, quia ad tempus tantum institutum fuit (S. Bonav., IV, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 2).

(2) Operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ et ejus, qui baptizatur: unde et baptizandi fidem profitentur et baptismus dicitur fidei sacramentum (S. Thom., 3, q. 39, a. 5).

dogme chrétien sur Dieu: elle renferme donc la quintessence de la doctrine chrétienne sur le salut. Cette formule constitue comme le schéma fondamental de la profession de foi, dont le point central est le mystère de la Sainte Trinité. Le Symbole du Baptême n'est que l'explication et le développement de cette formule, puisque les mystères de la création, de la rédemption et de la sanctification y sont rattachés aux noms des trois Personnes divines. Il est donc parfaitement conforme au but du sacrement que la confession explicite et complète de la Sainte Trinité entre dans la formule essentielle du Baptême qui, avant tous les autres sacrements, illumine l'âme de la lumière céleste (1). Ce mystère « est la base en même temps que le commencement de la foi chrétienne : la base, par son insondable contenu ; son sommet, par sa clarté glorieuse ; insondable, à cause de l'Unité dans la Trinité ; éclairant tout, à cause de la Trinité dans l'Unité » (LAURENT). *Fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianæ religionis* (S. BONAV., *de myst. Trinit.*, q. 1, a. 2).

Dans la plénitude de son sens, la formule du Baptême exprime le rapport de Dieu avec l'homme baptisé et le rapport de l'homme baptisé avec Dieu, en tant qu'elle représente la Sainte Trinité comme le principe et comme le but du Baptême, et de la régénération opérée par le Baptême. Nous sommes baptisés « au nom » (*in nomine*), c'est-à-dire non pas seulement en vertu d'une mission confiée par la Sainte Trinité, mais dans la vertu de la Sainte Trinité de qui découlent en définitive la sainteté et l'efficacité du sacrement: seule la plénitude de la puissance divine peut, dans le Baptême et par le Baptême, donner la grâce du pardon et celle de la filiation divine. *Principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam, est virtus cœlestis* (S. THOM., 3, q. 39, a. 5). — *Causa principalis, a qua virtutem habet baptismus, est sancta Trinitas* (S. THOM., 3, q. 66, a. 5). — Il s'ensuit alors que nous sommes aussi baptisés « pour le nom » (εἰς τό ὄνομα, *in nomen*) de la Trinité, c'est-à-dire que le Baptême nous voue et nous consacre au Dieu Un en trois Personnes, que nous devenons la propriété et le temple de l'Esprit Saint. Le Baptême nous sanctifie pour Dieu, il nous oblige à servir plus spéciale-

---

(1) In baptismo, quum sit prima janua ad introitum Ecclesiæ, fit solemnior professio fidei, cujus profundior ac sublimior articulus est mysterium sanctissimæ Trinitatis, atque ideo oportuit illius fieri mentionem in ipsomet introitu. In aliis vero sacramentis sicut supponitur ut fundamentum Trinitatis confessio, ita non requiritur ejusdem tam expressa invocatio (SALMANT., *De pœnit.*, disp. 3, dub. 3, n. 137).

ment la divine Majesté, à vivre pour Dieu d'une vie qui s'affirme dans la foi, dans l'espérance, dans la charité (*viventes Deo* — ROM., VI, 11). — *Familia Domini... in bonis actibus ejus nomini sit* devota (*Dom. 21 p. Pent.*).

§ 33. — Les effets du Baptême.

1. — Les divers sacrements sont institués dans des buts différents : ils produisent donc des effets différents. Le but, la fin du sacrement est la règle de son efficacité sacramentelle. *Secundum exigentiam finis debet sacramentum operari* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 11). Suivant son bon plaisir et avec une sagesse toute céleste, Notre Seigneur Jésus-Christ a attaché à chaque sacrement en particulier des effets qui sont propres à ce sacrement, et dont la preuve doit être demandée aux sources de la foi. *Christus non dedit omnem virtutem sacramento, quam dare poterat, sed quam dare congruebat* (S. BONAV., II, dist. 32, a. 1, q. 2). — Tous les effets de chaque sacrement ont entre eux des rapports intrinsèques, un lien qui les ramène à l'unité. Il importe donc de reconnaître l'effet principal et fondamental d'un sacrement, puisque les autres effets secondaires en dérivent et s'expliquent par lui. *Unius sacramenti* unus *est finis* principalis *et nihil impedit quin* multiplex *possit esse* utilitas (S. BONAV., IV, dist. 23, dub. 3).

2. — Si nous appliquons ce principe au Baptême (1), il ressort de la solennelle affirmation du Sauveur (JOANN., III, 5), que l'effet propre et principal de ce sacrement est « la régénération à la vie spirituelle », ou « la naissance spirituelle » de l'homme à « une vive espérance » dans l'héritage du Ciel (I. PETR., I, 3-4). Le Baptême est essentiellement « le sacrement de la régénération » : celui qui le reçoit dignement « renaît à une enfance nouvelle d'innocence véritable » (*in veræ innocentiæ novam infantiam renascitur* — BENED. FONTIS). « Régénération spirituelle », tel est bien le caractère distinctif de la justification spéciale, opérée par le Baptême (2).

---

(1) Non est satis sacerdoti scire, quomodo perficiatur sacramentum, sed oportet etiam cognoscere dignitatem et effectum et reliqua mysteria ejus... Opus igitur est, ut *ipse æstimare sciat* et *alios docere possit*, quanti sit æstimandum sacramentum. Quare merito reprehendendi sunt, qui hæc solum tradunt, quæ ad *praxin* quamdam pertinent, et *sacerdotem quasi mechanicum artificem* faciunt (PETR. DE SOTO, *De bapt.*, lect. 2).

(2) Quamvis quælibet hominis justificatio possit dici spiritualis ejus regeneratio, quia per illam novum ac divinum esse acquirit, nihilominus hæc

Dans le langage de l'Écriture et de l'Église, cette naissance divine (JOANN., I, 13 — *divina generatio*) est souvent représentée comme une « régénération » (*regeneratio*, ἀναγέννησις, παλιγγενεσία). Tout d'abord et principalement ce nom signifie que l'homme, qui a déjà reçu l'existence par la naissance naturelle, doit naître encore une fois, une seconde fois (*re*, ἀνά, πάλιν) d'une manière surnaturelle. *Baptismus est quædam spiritualis regeneratio, quæ contraponitur generationi carnali* (S. THOM., 3, 7. 69, a. 1). — En ce sens le Sauveur lui-même oppose la naissance mystérieuse selon l'Esprit à la naissance selon la chair. *Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex Spiritu spiritus est* (JOANN., III, 6). La naissance naturelle ou selon la chair ne donne l'être qu'à un homme doué de forces ou d'aptitudes naturelles : la seconde naissance, la naissance supérieure par l'Esprit Saint, communique à l'homme une existence et une vie surnaturelles, spirituelles, déiformes (1). Bien que cette régénération s'accomplisse ici-bas, elle n'en reste pas moins un mystère insondable, que l'on considère sa cause, — l'Esprit qui souffle où il veut — ou son fruit et son but — la sanctification et le salut de l'homme (JOANN., III, 7-8).

En outre, cette même expression (*regeneratio*) signifie que la nature supérieure donnée par le sacrement n'est que rétablie, après avoir été détruite et perdue par suite du péché originel. Le mot « régénération » indique donc qu'il s'agit ici de la justification de l'homme déchu, c'est-à-dire pécheur (*justificatio impii* — ROM., IV, 5), justification qui renferme et suppose plus d'éléments que la simple sanctification (*per modum* simplicis *generationis* — S. THOM., 1. 2, q. 113, a. 1), accordée à nos premiers parents par le don de la grâce et de la justice originelles. Dans l'état actuel, en effet, il faut non seulement revêtir l'homme nouveau, c'est-à-dire surnaturel, mais encore dépouiller le vieil homme, c'est-à-dire l'homme coupable (Cf. EPHES., IV, 22, 24; COLOSS., III, 9-10). — *Baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout sc. aliquis moritur veteri vitæ et incipit novam vitam agere* (S. THOM., 3, q. 66, a. 9). — *Per baptismum homo moritur vetustati peccati et incipit vivere novitati gratiæ* (S. THOM., 3. q. 69, a.

---

vox et ratio regenerationis *singulariter* baptismo convenit, quia per illum fit sanctificatio simpliciter et absolute prima et funditus destruitur peccatum et ex membro Adæ fit homo membrum Christi et filius Dei (SUAREZ, 3, q. 66, a. 1, comment.).

(1) Duæ sunt nativitates. Una est de terra, alia de cœlo : una est de carne, alia de Spiritu : una est de mortalitate, alia est de æternitate : una est de masculo et femina, alia de Deo et Ecclesia. Sed ipsæ duæ singulæ sunt nec illa potest repeti nec illa (S. AUG., *in Joann.*, tr. 11, n. 6).

1). — La régénération sacramentelle ne crée donc pas simplement: elle crée à nouveau, elle renouvelle dans l'homme atteint par la faute d'origine une existence et une vie supérieures et célestes qui avaient été d'abord le partage de l'homme, mais qui avaient été perdues par le péché : aussi cette régénération se nomme-t-elle également création nouvelle (*recreatio*) et rénovation (*renovatio*) (1). Sous ce point de vue, Pierre Lombard résume brièvement et excellemment les multiples effets du Baptême : *Causa institutionis baptismi est* innovatio mentis, *ut homo, qui per peccatum* vetus *fuerat, per gratiam baptismi* renovetur, *quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque* novus *homo, quum abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit fœditatem, appositio virtutum affert decorem et hæc est res hujus sacramenti, sc.* interior munditia (IV, dist. 3, p. 2, c. 9). — Cette notion de la régénération de l'homme pécheur à une vie spirituelle ou surnaturelle nous permet de déduire facilement et d'établir les diférents effets du sacrement du Baptême. On peut distinguer trois effets principaux : a) impression d'un caractère : b) remise de tous les péchés et de toutes les peines dues au péché ; c) don de la grâce et des vertus.

3. — Par la justification, dont le Baptême est la cause instrumentale (*causa instrumentalis* — TRID., sess. 6, cap. 7), nous devenons « participants de la nature divine » (II PETR., I, 4) et par conséquent, « enfants de Dieu » (JOANN., I, 12) et « héritiers de Dieu » (ROM., VIII, 17). Or, pour être agréés par Dieu en qualité d'enfants, pour devenir les enfants adoptifs de Dieu, nous devons être conformes à l'image de son véritable Fils unique (ROM., VIII, 29) et porter en nous l'image de l'homme céleste (I COR., XV, 49). Ainsi Notre Seigneur Jésus-Christ qui, par sa divinité, est le « Fils unique » du Père (μονογενής), est aussi, par sa nature humaine, le « premier né » (πρωτότοκος) entre un grand nombre de frères qu'il rend ainsi les cohéritiers de sa gloire (ROM., VIII, 17). Cette transformation surnaturelle en l'image du Fils unique de Dieu, en tant que notre frère premier-né, ne peut se faire que si le baptisé entre dans un rapport surnaturel avec Jésus-Christ, dans une union surnaturelle avec lui, vivant d'une même vie avec lui. L'Apôtre exprime cette vérité lorsqu'il écrit : « Vous tous (ὅσοι) qui avez été baptisés en Jésus-Christ, vous avez revêtu Jésus-Christ » (*Christum induistis* — GAL., III, 27). Par le Baptême, l'homme ne devient donc pas seulement la pro-

---

(1) Sicut aliquid male formatum reformatur, ita homo male natus per baptismum renascitur et regeneratur et quodammodo in alium hominem transmutatur (ESTIUS, IV, dist. 4, § 3).

priété de Jésus-Christ : il est « revêtu de Jésus-Christ », c'est-à-dire intrinsèquement uni à Jésus-Christ et transformé en lui (*transformatur* — II Cor., III, 18), rempli de son esprit et de sa vie, participant à la filiation et à l'héritage de Jésus-Christ. S. Jean Chrysostome demande ici : « Pourquoi l'Apôtre ne dit-il pas : Vous tous qui avez été baptisés en Jésus-Christ, vous êtes nés de Dieu ? Cette manière de parler eût été bien propre à exprimer la filiation. Il se sert cependant d'une autre expression, pour vous inspirer un plus grand respect. Comme le Christ est le Fils de Dieu et que vous avez revêtu le Christ, vous êtes donc, — puisque vous avez le Fils en vous et que vous lui êtes devenus semblables — transplantés dans une seule et même famille avec lui (συγγένεια) et rendus conformes à son image » (ἰδέα). — « Puisque vous avez été baptisés en Jésus-Christ et que vous avez revêtu Jésus-Christ, vous êtes devenus conformes (σύμμορφοι) au Fils de Dieu. Puis donc que vous participez à Jésus-Christ (μέτοχοι), c'est à bon droit que vous vous appelez chrétiens » (Cyrill. Hier., *Mystag. Catech.*, 3, c. 1). — Ce « revêtement de Jésus-Christ » a lieu même chez celui qui, par manque de disposition, ne reçoit que le caractère baptismal (1) ; mais il est bien plus parfait en celui qui, avec le caractère, reçoit en même temps la grâce du Baptême. *Induunt homines Christum, aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitæ sanctificationem* (S. Aug., *de bapt.*, l. 5, c. 24, n. 34). — *Omnes induunt Christum per* configurationem characteris, *non autem per* conformitatem gratiæ (S. Thom., 3, q. 69, a. 9, ad 1).

4. — Nous ne pouvons donc devenir les fils d'adoption (*filii adoptionis*) qu'en tant que, d'une manière surnaturelle, nous sommes unis et rendus conformes à Jésus-Christ qui, par nature, est le véritable et unique Fils de Dieu. *Nullus est filius adoptivus, nisi uniatur et adhæreat Filio naturali... Non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur Filio naturali* (S. Thom., *in ep. ad Gal.*, c. 3, l. 9 ; c. 4, l. 2). — Or, cette conformité, cette assimilation à Jésus-Christ (*formatur Christus in nobis.* — Gal., IV, 19) est commencée par l'impression du caractère baptismal (*per configurationem* characteris) qui unit surnaturellement l'homme à Jésus-Christ et le rend semblable à lui. C'est pourquoi, entre les

(1) *Ficte* accedentes, quia *exterius* suscipiunt signum, vel quod est *signum* passionis et mortis et resurrectionis et interius *characterem*, qui ad gratiam disponit, Christum *aliquo modo* induunt, sed imperfecte, quia quamvis non renoventur, tamen novo homini quodammodo fiunt similes (S. Bonav., IV, dist. 4, p, 1, dub 4).

effets du Baptême, le caractère inséparablement lié au sacrement extérieur tient la première place au point de vue du lien qui existe entre ces effets. *Loquendo moraliter* prius natura *datur character quam gratia sacramentalis, quia talis gratia characterem requirit* (SUAREZ, disp. 11, sect. 11, n. 7). — La régénération sacramentelle a son point de départ et son principe dans le caractère sacramentel, en tant que l'homme ne peut recevoir la grâce du Baptême, c'est-à-dire la vie surnaturelle, que s'il est uni à Jésus-Christ comme le membre est uni au chef : or cette incorporation en Jésus-Christ se fait par le caractère baptismal. *Per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quæ est per fidem Christi* (GAL., II, 20). *Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum accipiunt. Et ideo necesse est, quod per baptismum aliquis* incorporetur Christo *quasi membrum ipsius* (S. THOM., 3, q. 69, a. 5). — L'importance spéciale du caractère baptismal se reconnaît facilement aux effets particuliers qu'il produit ou qu'il a comme conséquences dans le baptisé.

a) Pendant que l'eau lave le corps, l'Esprit Saint imprime dans l'âme un sceau céleste et divin (σφραγίζει τὴν ψυχήν — CYRILL. HIER., *Catech. mystag.*, 3, c. 4). — Ce signe mystérieux forme une marque par laquelle le baptisé se distingue de celui qui n'est pas baptisé (ἀσφράγιστος — S. BASIL.). Ainsi que les paroles de la forme sacramentelle le donnent à entendre, ce caractère fondamental constitue l'homme dans un rapport spécial et tout intime avec l'adorable Trinité. *Primum sacramentorum, quod est baptismus, fieri habet in invocatione expressa divinæ Trinitatis* (MATTH., XXVIII, 19), *propter quod in illo sacramento fundamentali* character *imprimitur* Trinitatis (S. BONAV., *de myst. Trinit.*, q. 1, a. 2). — Le caractère du Baptême est donc le « sceau de la Sainte Trinité » (*signaculum sanctæ Trinitatis* — RIT. ROM.), c'est-à-dire un sceau par lequel le baptisé est pris par la Sainte Trinité en sa possession et sous sa foi, ou en d'autres termes un signe par lequel le baptisé est voué et consacré au service spécial de la Sainte Trinité. La foi constante à la Trinité, la courageuse confession des trois Personnes divines, le zèle à travailler à leur gloire, forment ainsi pour le chrétien, à l'heure de la mort, un des plus puissants motifs de garder toute sa confiance malgré la pensée du jugement et de l'éternité. « Si le moribond a péché, il n'a cependant point renié (*non negavit*) le Père et le Fils et le Saint Esprit ; il a conservé le zèle de la gloire de Dieu (*zelum Dei in se habuit*), il a fidèlement adoré (*fideliter adoravit*) Dieu, le Créateur de l'univers », — voilà les paroles que l'Église met sur les lèvres de ses serviteurs au moment où le chrétien mou-

rant va paraître devant le tribunal du souverain Juge (RIT. ROM.) (1). D'autre part, il est bien certain que ce « caractère de la Sainte Trinité » aggrave les fautes des chrétiens. *Audi tu, qui es insignitus nomine christiano, character tunc tibi imprimitur per virtutem nominis Dei, et quando postea peccas, evacuas virtutem sacramenti... et conculcas Filium Dei et pollutum ducis sanguinem testamenti, qui ablutus es in sanguine Christi* (S. BONAV., *de 10 præcept.*, *coll.* 3, a. 25).

b) Le caractère baptismal est le « *signaculum christianitatis* » (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1), parce qu'il fait de l'homme un chrétien, un membre de l'Église (2). Par le caractère sacramentel, le baptisé est incorporé à Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'Église visible qui est le corps mystique de Jésus-Christ, et il est incorporé non point seulement spirituellement et d'une manière invisible, comme par la foi (*mentaliter*), mais extérieurement et d'une manière sensible (*quodammodo corporaliter*). *Baptismus imprimit* characterem incorporantem *hominem Christo* (S. THOM., 3, q. 70, a. 4). — *In* uno *spiritu omnes nos in* unum *corpus* (εἰς ἓν σῶμα) *baptizati sumus* (I COR., XII, 13). Dans le Baptême, par l'action mystérieuse de l'Esprit Saint, nous entrons dans un organisme vivant, dans l'unité du corps mystique ou spirituel de Jésus-Christ, — l'Église visible. *Communis effectus baptismi est* constructio ecclesiasticæ unitatis (S. THOM., 3, q. 39, a. 6, ad 4). Comme Jésus-Christ est le Chef de l'Église, l'Esprit Saint en est le cœur (3) : à ce titre il est le lien invisible de l'unité comme il est la source cachée de la vie pour les membres de l'Église. *Unum corpus et unus Spiritus... unum baptisma* (EPHES., IV, 4-5).

La première incorporation au corps mystique de Jésus-Christ, à l'Église, se fait donc par le baptême, par le caractère baptismal (ACT., II, 41). En quelque lieu et par quelque ministre que le baptême soit administré, tous ceux qui le reçoivent validement sont, par le fait même, incorporés à la seule Église véritable, qui est l'Église catholique, et non pas aux sectes acatholiques. Le Baptême est et reste toujours la propriété de l'Église

(1) Cf. BOURDALOUE, *Sermon sur la très sainte Trinité*.

(2) Quoscumque legimus in corpore Christi, quod est Ecclesia, pertinere ad regnum cœlorum, non nisi *baptizatos* intellegere debemus (S. AUG., ad Seleucian., ep. 265, n. 4).

(3) *Caput* habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum, sed *cor* habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit : capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur (S. THOM., 3, q. 8, a. 1, ad 3).

et, dès lors, il fait toujours du baptisé un catholique et non point, par exemple, un anglican ou un luthérien. *Baptismus, qui datur ab hæreticis in forma Ecclesiæ, baptismus est et baptismus Ecclesiæ, quia regenerat filios Ecclesiæ, non hæresi, generat etiam filios in Christo* (S. BONAV., IV, dist. 5, a. 2. q. 2). — Les enfants qui, hors de l'Église catholique, ont été validement baptisés, ne deviennent donc vraiment membres d'une communauté schismatique ou hérétique qu'au moment où, ayant atteint l'âge de raison, ils entrent librement et d'une manière coupable dans cette communauté. La conversion des non-catholiques qui ont été baptisés n'est donc à proprement parler qu'un retour à l'Église véritable (1).

c) Par suite de cette incorporation sacramentelle ou visible à l'Église de Jésus-Christ, le baptisé devient apte à recevoir validement les autres sacrements, et à participer à la grâce sacramentelle (2). Les autres sacrements ne sont destinés qu'aux baptisés, c'est-à-dire aux membres de l'Église. *Numero non potest aliquis effici de Ecclesia, quod est Christo incorporari, nisi per baptismum : unde aliquis ante baptismum non admittitur ad perceptionem eucharistiæ et aliorum sacramentorum Ecclesiæ* (S. THOM., IV, dist. 4, q. 2, a. 2, sol. 5). — *Baptismus est fundamentum et janua sacramentorum : ergo si quis recipit aliud de facto* (avant le baptême), *quum non intret per januam nec habeat fundamentum, nihil habet* (S. BONAV., IV, dist. 7, a. 3, q. 3). — *Ipse baptismus* initium *sacramentorum omnium. in quo complantamur similitudini mortis Christi* (S. BERN., *serm. de Cœna Dom.*, n. 2). — Ceux qui sont au degré, ou dans la classe des catéchumènes restent absolument exclus des autres sacrements ou mystères (ἀμύητός ἐστι καθόλου πάσης ἱερᾶς τελετῆς. Ps. DION., *de eccl. hier.*, c. 7, § 5).

d) Les baptisés ne sont plus des étrangers et des hôtes, mais les concitoyens des saints et les habitants de la maison de Dieu (οἰκεῖοι — EPHES., II, 19), ils sont complètement incorporés à la famille visible de Jésus-Christ et à la communauté des fidèles : ils ont ainsi droit aux dons précieux, — grâces et bénédictions — que le Seigneur a laissés après lui dans son Église comme dans « un riche trésor » (IREN., *contr. hæres.*, III, 4, 1). *Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis ; unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi* (S. THOM., 3, p. 67,

(1) Le Vendredi-Saint, le prêtre demande à Dieu de « rappeler » (*revocare*) les hérétiques et les schismatiques à notre sainte Mère, l'Église catholique et apostolique.

(2) Cf. LUGO, *De Eucharistia*, disp. 13, sect. 1 n. 6.

a. 2). Cette incorporation à la véritable Église devient donc pour l'homme une source imméritée et intarissable de lumière et de vie, de force et de consolation durant le pèlerinage ici-bas comme à l'heure de la mort.

e) D'autre part, au caractère ineffaçable du Baptême est attachée l'obligation irrévocable d'obéir et de se soumettre à toutes les lois et à tous les commandements du royaume de Jésus-Christ qui est l'Église catholique. Puisque cette obligation a son principe dans le caractère baptismal, elle se trouve également chez tous ceux qui, hors de l'Église catholique, ont été baptisés validement. Ainsi encore, de ce que le caractère baptismal est indélébile, il s'ensuit qu'un catholique demeure invariablement obligé à l'obéissance et à la soumission à l'égard de la juridiction ecclésiastique, bien qu'il se soit séparé de l'Église par le schisme ou l'hérésie ou que l'Église l'ait retranché de sa communion par l'excommunication. *Quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus* aliquo modo *de Ecclesia et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest* (Suppl. p. 22, a. 6, ad 1).

5. — Le caractère baptismal, qui prépare et établit la mystérieuse union et assimilation à Jésus-Christ, a (en supposant la disposition requise) un autre effet : la grâce du baptême qui est la cause formelle intrinsèque de la rémission des péchés comme de la sanctification positive et qui, par là même, opère, à proprement parler, et achève la régénération spirituelle. *Duo efficiuntur in anima per baptismum, sc. character et gratia* (S. Thom., 3, q. 68, a. 8). — Afin que, par la riche effusion de l'Esprit-Saint (Tit., iii, 5-7), « l'homme nouveau » (*novus homo*), une « créature nouvelle » (καινὴ κτίσις, nova creatura — Galat., iv, 15) sorte des eaux du Baptême, il faut d'abord que le « vieil homme » de péché (*vetus homo*, Ephes., iv, 22-24) soit dépouillé et anéanti. Or, précisément à ce point de vue, le Baptême a un avantage propre, une prééminence spéciale sur les autres sacrements. « En effet, puisque dans le Baptême nous revêtons Jésus-Christ, nous devenons en Jésus-Christ une créature entièrement nouvelle (prorsus *nova creatura*), en tant que nous recevons ici une pleine et entière rémission de tous les péchés » (plenam *et* integram *peccatorum omnium remissionem consequentes* — Trid., sess, 14, cap. 2). Mais, pour la pleine et entière rémission des péchés il ne faut pas seulement que la coulpe soit enlevée et effacée : il faut encore que toute peine soit remise. Ce n'est que dans le sacrement du Baptême que la rémission de la coulpe et la rémission de la peine sont toujours et

parfaitement unies (1), en sorte que, de la part du sujet du sacrement, une seule et même disposition suffit pour obtenir ce double bienfait. *Hujus sacramenti effectus est remissio* omnis culpæ, *originalis et actualis* : omnis *quoque* pœnæ, *quæ pro ipsa culpa debetur* (Decr. pro Armen.).— Cet effet propre au Baptême s'appelle l'innocence baptismale (*innocentia baptismalis*), et il est symbolisé très clairement par le rite extérieur de l'ablution. *Asperges me hyssopo et* mundabor : *lavabis me et super nivem* dealbabor (Ps. l, 9). — *In baptismo, si plene percipitur ejus efficacia et remedium*, omnis culpa deletur *et restituitur homo in pristinam* innocentiam *quantum ad animam* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, q. 1). — Trois sortes de péchés ont donc leur rémission par le Baptême : le péché originel, le péché mortel, le péché véniel. *Triplex est genus peccati, sc. originale, actuale mortale et veniale* (S. Bonav., dist. 21, p. 1, a. 1, q. 2). — Cette distinction est ici nécessaire, parce que les conditions requises du sujet du sacrement ne sont pas les mêmes pour ces trois sortes de péchés.

a) Le Baptême est institué tout d'abord et specialement pour effacer la faute commune à l'humanité tout entière, — le péché originel — et en conséquence, pour rendre à l'âme la sainteté et la justice perdues par le péché d'origine. *Baptismus magis est remedium contra originale quam contra actuale* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 2). — Le péché originel est un péché véritable et proprement dit qui rend les hommes dignes de punition, qui a besoin, par conséquent, d'expiation et de pardon. En tant qu'il est la mort de l'âme et la souillure de cette âme, il ne peut être effacé que par l'infusion de la grâce sanctifiante qui rend à l'âme la vie surnaturelle, l'éclat et la beauté de la ressemblance surnaturelle avec Dieu. Puisque ce péché n'a point pour cause un acte personnel de l'homme, aucune coopération de la volonté libre (contrition, par exemple) n'est exigée pour que la faute soit effacée. *Originale minimam habet rationem voluntarii, immo nullam habet rationem voluntarii in nobis.. Quoniam igitur aliunde contractum est, potest deleri*, libero arbitrio nihil omnino agente, *sed sacramento solo exterius adjuvante, sicut patet in parvulis* (S. Bonav., iv, dist. 21, p. 1, a. 1, q. 2).

b) Le Baptême est destiné tout d'abord, mais non point exclu-

---

(1) Est hæc peccatorum remissio plena atque perfecta : *plena*, quia omnia peccata quantumvis multa et grandia condonantur : *perfecta* vero, quia unumquodque eorum omnino et perfecte remittitur absque pœnæ alicujus reservatione (Estius, iv, dist. 4, § 1).

sivement à effacer le péché originel : il a aussi pour but de pardonner les péchés personnels ou actuels, mais seulement en tant qu'ils sont unis au péché originel ou qu'ils ont été commis avant la réception de notre sacrement (1). *Vita spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale et ad hoc quæcumque peccata sunt addita, abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere, quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 69). — Ce n'était donc qu'occasionnellement que, dans les premiers temps du christianisme, le péché originel se trouvait parfois effacé, par un autre moyen, avant la réception du Baptême. — Par exemple, lorsque Pierre (ACT., II, 38) invite les juifs fidèles et repentants à recevoir le Baptême « pour la rémission des péchés », il s'agit principalement des péchés actuels, puisque ces juifs avaient déjà obtenu la remise du péché d'origine, principalement en raison de la circoncision.

En même temps que le péché originel est effacé, les péchés mortels qui se trouvent dans l'âme sont toujours remis, parce que ces deux sortes de péchés ne peuvent disparaître que par la communication de la grâce sanctifiante. — Il en est quelque peu autrement pour les péchés véniels commis avant le Baptême : les péchés véniels, malgré la justification sacramentelle, peuvent encore subsister plus ou moins longtemps chez le baptisé. Sans doute, ils ont une certaine opposition avec la grâce baptismale (*gratia baptismalis*), en tant que celle-ci, comme grâce parfaite d'une vie entièrement nouvelle, est destinée et appropriée à effacer les fautes légères ; mais, en raison du manque de disposition de la part de l'adulte qui reçoit le Baptême, cet effet n'est pas toujours produit aussitôt, dans la réception même du sacrement. Si l'adulte, en effet, n'a point la contrition suffisante de certaines fautes vénielles, ces fautes ne peuvent être pardonnées au moment même du Baptême ; mais aussitôt que l'obstacle est écarté par l'existence de la contrition requise, ces fautes vénielles sont entièrement remises, ainsi que les peines qui leur étaient dues, et cela en vertu du sacrement

---

(1) Remedium potest respicere morbum dupliciter : aut quia *principaliter* fit ad hoc aut quia hoc curat tamquam *annexum*. Dico ergo, quod secundum quod diversi sunt morbi spirituales, diversæ etiam sunt medicinæ sacramentales *principaliter* ad illos ordinatæ. Si autem morbus habeat alium morbum *conjunctum* et medicina perfectam habeat virtutem curandi, non tantum curat *principalem*, sed etiam *annexum* et sic dico facere baptismum (S. BONAV. IV, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 1).

précédemment reçu — le Baptême revit relativement à cet effet subordonné. La reviviscence de notre sacrement par rapport à cet effet secondaire aurait lieu en certains cas même dans l'autre vie, c'est-à-dire au premier instant après la mort, puisque, d'après l'enseignement de l'Église, on ne peut admettre qu'un baptisé, qui meurt en état de grâce et qui n'a plus commis de fautes après son baptême, ait encore à souffrir dans le purgatoire pour les péchés commis avant la réception du sacrement. Celui qui meurt aussitôt après avoir reçu la grâce baptismale, entre immédiatement dans le royaume des cieux. Il faut donc soutenir que l'âme, au moment de la séparation d'avec le corps (1), a la contrition des fautes vénielles encore existantes, contrition qui, en vertu du Baptême, remet entièrement ces fautes quant à la coulpe et à la peine (Cf. S. Thom., iv, dist. 4, q. 2, a. 1, sol. 1. — Lugo, disp. 9, 3, n. 36).

c) Par le péché et la coulpe l'homme encourt, de la part de la justice divine, une peine qui, en elle-même, doit être acquittée en l'autre monde : éternelle dans l'enfer, temporelle dans le Purgatoire. Cette peine est également remise dans le Baptême ; elle est remise entièrement, ce qui n'a lieu pour aucun autre sacrement. *A pœna temporali nos liberat passio Christi, dum virtute illius condonantur nobis peccata, non solum quantum ad culpam et reatum pœnæ æternæ, sed etiam quantum ad dimissionem pœnæ satisfactoriæ, sicut habet fieri in sacramento baptismi* (S. Bonav., iii, dist. 19, a. 1, q. 4). — Cette remise entière de la peine, qui est spéciale au sacrement du Baptême (2), explique et justifie la pratique constante de l'Église, de n'imposer jamais au baptisé une satisfaction ou une pénitence proprement dite (*pœna satisfactoria*). *Non est baptizatis injungendum, quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur* (S. Thom., 3, q. 68, a. 5, ad 3). — *Exterior pœnitentia consistit in exteriori satis-*

(1) Anima martyris et baptizati, quibus in vita non fuerant remissa venialia, in instanti separationis per gratiam et auxilia data in baptismo et martyrio elicit actum fervidum caritatis, quo omnia venialia retractantur et auferuntur quoad culpam : hac autem ablata, pœna etiam virtute baptismi et martyrii evanescit. Unde nec detinentur in purgatorio nec indigent vivorum suffragiis. (Salmant. *De justific.*, disp. 2, dub. 8, n. 329).

(2) Passio Christi operatur in baptismo per modum cujusdam generationis, quæ requirit, ut homo totaliter priori vitæ moriatur ad hoc ut novam vitam accipiat. Et ideo tollitur in baptismo totus reatus pœnæ, qui pertinet ad vetustatem prioris vitæ. Sed in aliis sacramentis operatur virtus passionis Christi per modum sanationis, ut in pœnitentia. Sanatio autem non requirit, ut statim omnes infirmitatis reliquiæ auferantur. Et eadem ratio est in aliis sacramentis (S. Thom., *in ep. ad Rom.*, c. 11, lect. 4).

factione, quæ a baptizato non requiritur, quia per gratiam baptismalem liberatur homo non solum a culpa, sed etiam a tota *pœna per virtutem passionis Christi, qui pro peccatis omnium satisfecit* (S. Thom., *in ep. ad Rom.*, c. 11, lect. 4).

d) Lorsqu'on attribue tout spécialement au Baptême la vertu d'ouvrir la porte du ciel, on veut rappeler précisément le pouvoir qu'il possède de remettre entièrement toute dette et toute peine. Le Baptême ouvre la porte du ciel parce que, par une entière application des mérites satisfactoires de Jésus-Christ (1), il écarte tous les obstacles qui s'opposent à l'entrée dans la gloire : *Per baptismum omnis culpa et omnis reatus pœnæ tollitur, unde consequens est, quod effectus baptismi sit apertio januæ regni cœlestis... In tantum vero aperit baptizato januam regni cœlestis, in quantum incorporat eum passioni Christi, virtutem ejus homini applicando* (S. Thom., 3, q. 69, a. 7). — Quelque défigurée et souillée que l'âme puisse avoir été par le péché, elle devient, par la grâce du Baptême, lumineuse et pure, « blanche comme la neige » (Ps., L, 8). C'est pourquoi pour ceux qui ont reçu cette régénération il n'y a plus ni jugement ni condamnation ; et, s'ils meurent avant d'avoir commis une nouvelle faute, ils sont admis aussitôt, sans délai, au ciel et à la vision de Dieu. *Nihil prorsus renatos ab ingressu cœli remoratur* (Trid., sess. 5, n. 5). — *Per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cœlestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde* baptizato Christo aperti sunt cœli, *ut ostenderetur, quod baptizatis patet via in cœlum* (S. Thom., 3, q. 39, n. 5).

6. — Le sacrement du Baptême ne partage qu'avec le martyre la vertu merveilleuse d'effacer de telle sorte en un instant les fautes les plus graves et les plus nombreuses, qu'il n'en reste aucune trace. Le Baptême est donc un remède parfait contre le péché, en tant qu'il rétablit si complètement et si facilement l'âme dans l'innocence. *Baptismus quum sit perfectum medicamentum, habet vim gratiæ perfectæ et hoc ex divina ordina-*

(1) Est paradisus *terrestris* et est paradisus *cœlestis*, et Adam peccante utriusque janua clausa fuit. Clausio autem januæ paradisi terrestris signum fuit clausionis januæ paradisi cœlestis. Est autem paradisus cœlestis aperta visio Dei ; clausio autem hujus januæ fuit impossibilitas videndi Deum *facie ad faciem* (I Cor., XIII, 12), quæ impossibilitas consurgebat ex merito peccati Adæ ex decreto divinæ sententiæ, quo sc. Deus decreverat neminem ad sui aspectum admittere, nisi facta esset sibi emenda et satisfactio pro illo peccato. Et quoniam emenda et satisfactio facta est ei per Christum, hinc est quod per meritum Christi patuit nobis ingressus in cœlum (S. Bonav., III, dist. 18, a. 2, q. 3).

tione, quæ in illo sacramento vult omnia delere et innocentiam perfecte restituere (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 1). — Le principe et la source de cette admirable efficacité sacramentelle sont dans une miséricordieuse disposition de Dieu, d'après laquelle les satisfactions surabondantes du sacrifice de Jésus-Christ sont appliquées à l'homme plus pleinement, plus libéralement encore dans le Baptême que dans la Pénitence. *Passio Christi amplius influit in sacramentum baptismi, quam in sacramentum pœnitentiæ* (S. Bonav., iii, dist. 20, q. 4). — Si l'on demande pourquoi la divine bonté a voulu accorder à notre sacrement une telle efficacité, il est facile d'en apporter quelques motifs.

a) L'abondante application des fruits de la Rédemption s'explique tout d'abord par la nature même du Baptême, dans lequel nous mourons complètement à l'ancienne vie du péché. En effet, nous sommes baptisés dans la mort de Jésus-Christ et, par ce baptême dans la mort (εἰς τὸν θάνατον) de Jésus-Christ, nous sommes mystiquement incorporés au Rédempteur crucifié, mort et enseveli ; et, en raison de cette participation surnaturelle (1) à la vie de Jésus-Christ, nous participons aussi de telle sorte à sa Passion et à sa mort, par lesquelles il a complètement triomphé du péché, que l'ancienne vie du péché est anéantie en nous (Cfr. Rom., vi, 2-5). *Quia homo per baptismum in mortem Christi baptizatur et ei commoritur et consepelitur* (Rom., vi), *ideo baptismus, quantum in se est*, totam efficaciam *passionis in baptizatum influit et propter hoc absolvit non solum a culpa, sed a pœna satisfactoria* (S. Thom., iv, dist. 4, q. 2, a. 1, sol. 2). — Par suite de cette mystérieuse unité de vie avec Jésus-Christ, produite par le Baptême, le fruit de la mort et des mérites expiatoires de Jésus, notre chef, est communiqué à ses membres les baptisés, aussi surabondamment que s'ils avaient souffert et que s'ils étaient morts avec le Sauveur. *Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi* (Rom., vi, 8). *Ex quo patet, quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset* (S. Thom., 3, q. 69,

(1) Quia Christus est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suæ passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus (S. Thom., 3, q. 49, a. 1).

a. 2). Ainsi la satisfaction offerte par Jésus-Christ expie toute faute, efface toute coulpe et toute peine.

b) « Par le Baptême nous sommes incorporés à Jésus-Christ et à l'Église » (DECR. PRO ARMEN. C'est par le sacrement du Baptême que se fait cette union extérieure et intérieure au corps mystique de Jésus-Christ, à l'Église qui doit être sans tache et sans rides, dans une beauté et une gloire parfaitement pures. Il convient donc que ceux qui entrent dans l'Église soient aussi entièrement que possible purifiés et sanctifiés par « le baptême de l'eau dans la parole » (EPHES., V, 26, 27). *Quia Deus disposuit huic sacramento dare præcipuam efficaciam et quod virtus passionis specialiter huic sacramento adesset, ideo dedit etiam expressam significantiam : hoc enim inter cetera sacramenta indicat, animam fieri* sanctam *et* puram (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 1).

c) Le péché originel avait eu pour l'homme les suites les plus désastreuses ; il avait causé la perte universelle : il fallait donc que le remède opposé à cette pernicieuse maladie par le Baptême, fût souverainement efficace, afin que « la douceur de la miséricorde divine » (*dulcedo divinæ misericordiæ*) se manifestât par là, comme « la rigueur de la justice divine » (*rigor divinæ justitiæ*) s'était révélée dans la gravité de la maladie. « Où il y a eu une abondance de péché, il y a eu une surabondance de grâce » (ROM. VI, 20).

d) Les fautes commises par ceux qui sont encore assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort (LUC, I, 73), méritent un pardon plus facile : aussi la miséricorde et l'indulgence divines s'affirment-elles surtout dans le premier retour de la brebis égarée au « divin Pasteur et à l'évêque de leurs âmes » (I PETR., II, 24).

7. — Tout ce qui est vraiment coulpe et peine est radicalement effacé par le sacrement du Baptême, en sorte que rien ne ferme le ciel à ceux qui viennent d'être régénérés. *Baptizatus nullius pœnæ est debitor* (S. BONAV.). — Toutefois la régénération spirituelle ne renferme que la substance et comme la moelle de la justice originelle, et c'est la grâce sanctifiante ; quant aux dons de l'intégrité, ils ne nous sont pas rendus dans l'économie de la Rédemption. *Homo baptizatus secundum* mentem *vivit in novitate spiritus, sed secundum* carnem *adhuc retinet vetustatem Adæ* (S. THOM., *Quodl.* 14, a. 15). — La concupiscence, la mort, les maladies, les misères de la vie terrestre sont, en elles-mêmes, des défectuosités ou des imperfections naturelles ou nécessaires, en sorte que l'homme n'a aucun droit à en être préservé ou à en être délivré. Dans la réalité des choses, ces

maux sont entrés dans le monde avec la perte de la justice et par suite de la faute originelle : ils peuvent donc, en un certain sens, être regardés comme des châtiments de la faute d'origine (quædam *pœnæ peccati originalis* (S. Thom., 1, 2, q. 85, a. 5). Mais, pour les baptisés, ce ne sont plus des châtiments proprement dits, parce que Dieu ne les décrète pas positivement et directement pour l'expiation du péché originel qui est remis ; ils ont leur principe dans la nature même de l'homme. Leur but est autre, et ils subsistent même après le Baptême jusqu'à ce que, dans la résurrection à la gloire, ils soient consommés et disparaissent à jamais. Dans la gloire de la résurrection, les justes reçoivent bien au delà de ce qui était le privilège de l'homme dans l'état de justice originelle. — L'entière et immédiate suppression de tous les maux attachés à la vie ici-bas et à la condition de l'homme déchu, la restitution complète de l'intégrité originelle et des dons préternaturels ne seraient ni opportunes ni utiles dans l'économie présente du salut. Que ces pénalités continuent de subsister, la raison en est dans une sage économie qui préside à l'application des fruits de la Rédemption ; tout contribue au bien et au salut des véritables enfants de Dieu (Rom., viii, 28).

a) Puisque, par le Baptême, toute faute est effacée, la concupiscence qui reste en nous (*concupiscentia*) ne peut donc être, à proprement parler, un péché (1). La révolte des sens contre la raison, de la partie inférieure contre la partie supérieure, est un mal naturel qui a un rapport étroit avec le péché, comme les autres pénalités de la vie humaine. Le désordre de la concupiscence, en effet, ne vient pas seulement du péché : il emporte et il attire au péché (Jac., i, 14) ; ce désordre est un danger et il crée à la vertu de graves difficultés. *Concupiscentia illa, quæ post baptismum remanet, non est aggenerata ex frequenti concupiscere, sed ex carnis corruptione et ideo non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Quia vero ad malum inclinat, potius* vitiositas *quam pœnalitas appellari debet* (S. Bonav., ii, dist. 32, n. 1, q. 1). — Dans le cours naturel des choses, la concupiscence est toujours unie à la passibilité et à la mortalité du corps humain et, dans l'état présent, elle ne pourrait être entièrement éteinte et guérie que par un miracle (*miraculose*), comme cela a eu lieu pour la Très Sainte Vierge en raison de

---

(1) Originale peccatum in baptismo deletur itaque baptizato non imputatur ad culpam neque ad pœnam : immo mox evolat, si antequam peccet, decedat. Fomes tamen seu inclinatio ad prava non penitus tollitur, sed debilitatur (Dion Cartus., *Element. theol.*, prop. 133).

sa dignité spéciale et de sa mission (Cf. S. THOM., *de verit.*, q. 25, a. 7) (1). — La concupiscence demeure dans les baptisés, pour qu'ils aient toujours à combattre contre la révolte des sens et que, par ce combat, ils arrivent au triomphe (2). *Ad agonem interim manet* (S. AUG., *de peccat. merit. et remiss.* I, 2, c. 4). — *Concupiscentia ad* agonem *relicta est* (TRID., sess. 5, n. 5). — Sans doute, le foyer de la concupiscence (*fomes peccati*) n'est pas entièrement éteint par l'eau du Baptême, mais il demeure assez affaibli pour ne plus dominer l'homme. *Duplici ratione dicitur originale remitti in baptismo : quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ* debilitatur *atque* extenuatur, *ut jam non regnet, et quia reatus ipsius solvitur* (S. BONAV., II, dist. 32, a, 2, q. 1). — L'inclination au mal et la difficulté pour le bien, qui ont leurs racines dans la rébellion des sens, ne peuvent donc nuire au baptisé : elles contribuent plutôt à embellir sa couronne, à la seule condition qu'il lutte généreusement et fidèlement avec le secours de la grâce (3). Il peut, du reste, arriver qu'en raison de fautes personnelles ou actuelles, la concupiscence soit, après le Baptême, plus vive et plus forte qu'elle ne l'était auparavant (4). C'est donc le devoir de l'homme de conquérir et de maintenir son empire sur les sens et sur la concupiscence, par la lutte, par la mortification, avec le secours de la grâce du Baptême : cependant, cette vic-

---

(1) Quamvis concupiscentia paulatim minuatur, quia tamen radix non tollitur, nunquam omnino aufertur in viatore nisi in beatissima Virgine per gratiam singularem. Quia enim Virgo concepit eum, qui erat expiatio omnis culpæ, ideo data fuit ei gratia singularis, qua exstincta fuit in ea radicitus omnis concupiscentia ad concipiendum Dei Filium absque omni peccati labe et corruptela (S. BONAV. *Brevil.*, III, 7. — Cf. II, dist. 32, dub. 2).

(2) Fomes est ad promotionem non *simpliciter*, sed secundum *statum naturæ lapsæ*, in quo homo facilis est ad desidiam et superbiam, et ideo est ei utilis talis stimulus per exercitationem ad expellendam pigritiam et propter humiliationem ad expellendam superbiam. Quoniam igitur beata Virgo erat repleta caritate et humilitate et confirmata in utroque, ideo fomitis stimulo non egebat (S. BONAV. III, dist. 3, p. 1, dub. 1).

(3) Difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur (S. THOM., 3, q. 69, a. 4, ad 3).

(4) Concupiscentia in baptismo minuitur. Attamen fieri potest, quod aliquis adultus post suum baptismum fiat et sit libidinosior quam ante, quemadmodum et superbior sive gulosior, non ex defectu sacramenti baptismalis, sed ex ingratitudine, neglegentia et incustodia sua, quoniam gratiam in baptismo sortitam non custodit, immo Deo ingratus est et sic vitia ejus graviora redduntur et eum trahunt quotidie ad pejora (DION. CARTUS., II, dist. 32, q. 1).

toire ne sera jamais assez définitive pour que la volonté raisonnable n'éprouve plus de résistance ou de mouvements désordonnés. *Quoniam gratia et concupiscentia relicta respectu ejus, ad quod inclinant, quamdam habent oppositionem, hinc est quod secundum quod homo plus exercitatur in gratia, magis et magis remitti dicitur concupiscentia.* Nunquam *tamen* omnino tollitur, *quia semper remanet radix ejus in homine, nisi auferatur per donum gratiæ speciale, sicut in Virgine creditur fuisse* (S. Bonav. II, dist. 32, dub. 2).

b) Si l'homme n'est pas affranchi ici bas des autres difficultés, des autres maux ou défauts, la raison principale en est dans le rapport qui existe entre le baptisé et Jésus-Christ. En effet, par le Baptême, nous sommes entés (σύμφυτοι, *complantati*) en Jésus-Christ dans la participation à la même vie surnaturelle (Rom., VI, 5), qui doit s'affirmer et se manifester non pas seulement au ciel, par la jouissance de la gloire, mais encore dès ici-bas, par le courage à porter la croix et à lutter dans la souffrance (1). En qualité d'enfants et d'héritiers de Dieu, nous sommes aussi les cohéritiers de Jésus-Christ ; en d'autres termes, nous serons glorifiés avec Jésus-Christ ; nous arriverons dans l'union avec Jésus-Christ, à la glorieuse résurrection et au bonheur du ciel, mais à la condition que nous souffrions avec Jésus-Christ et pour lui, et que, par cette participation à ses souffrances, nous méritions la gloire éternelle (Rom., VIII, 17). Puisque Jésus-Christ notre rédempteur a dû souffrir et, par ses souffrances, entrer dans la gloire (Luc., XXIV, 21), il est convenable, il est juste que nous aussi, ses rachetés, nous entrions dans le royaume de Dieu par beaucoup de peines et d'afflictions (Act., XIV, 21). Si nous mourons avec Jésus-Christ, nous vivrons aussi avec lui ; si nous souffrons avec lui, nous règnerons aussi avec lui (II Tim., 2, 11-12). La conformité des membres avec Jésus-Christ leur chef, dans la souffrance et dans la mort comme dans la gloire, telle est, d'après les conseils divins, la loi fondamentale de la vie chrétienne. *Oportet quod ad immortalitatem et impassi-*

(1) Satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei ut membra suo capiti. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet pœnæ, ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum quo ascribimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes ; postmodum vero configurati passionibus et morti Christi in gloriam immortalem perducimur (Rom. 8, 17 — S. Thom. 3. q. 49. a. 3. ad 3).

bilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo (S. THOM., 1, 2, q. 85, a. 5, ad 2). « N'y eût-il d'autre profit et d'autre bien dans la souffrance que de nous rendre semblables à vous, ô Seigneur, qui êtes notre brillant modèle, qu'un tel avantage nous suffirait » (SUSO).

c) Depuis que l'économie de la grâce du Paradis terrestre a été détruite par la chute et remplacée par la nouvelle économie du salut par la croix et par la pénitence, l'homme trouve dans les luttes continuelles, dans les peines et les douleurs qui l'accablent de toutes parts, une ample matière à l'exercice des plus excellentes vertus, l'occasion d'amasser les plus riches mérites et par là, d'acquérir la gloire du ciel. *Difficultas operis multum facit ad meritum, et adeo facit, ut homo, qui est multo minoris caritatis quam angelus, possit mereri, ut perveniat ad sublimitatem angelicam... Quantum ad difficultatem igitur nunc post lapsum efficaciores sunt virtutes, quam ante lapsum fuerunt. Nunc enim magis impugnatur et impugnando probatur et examinatur virtus quam tunc, sicut patet in sanctis martyribus* (S. BONAV., II, dist. 29, a. 3, q. 2). — Oui, l'homme doit marcher maintenant par de « rudes sentiers » (Ps. XVI, 4), par les sentiers de la patience et du renoncement; mais, d'après l'Apôtre, « les souffrances de la vie présente n'ont point de proportion avec cette gloire qui sera un jour découverte en nous » (ROM., VIII, 18).

d) Dans le plan et dans les conseils divins, les tentations et les afflictions servent à éprouver les baptisés, à les purifier, à les maintenir, à les confirmer dans la vie de la grâce. En tant que « participation aux souffrances de Jésus-Christ » (I PETR., IV, 13), les maux de cette vie ne sont pas seulement la voie que le Sauveur nous a tracée pour arriver à la gloire; ils ne sont pas seulement un signe d'élection (HEBR., XII, 1.); il y a davantage : sanctifiées par le Sauveur, ces souffrances sont un précieux trésor pour les chrétiens. Les souffrances ne doivent donc point paraître aux chrétiens « une chose étrange ou surprenante » — loin de là, elles s'harmonisent merveilleusement avec la dignité des enfants de Dieu, avec leur sublime vocation. « Voyez les âmes les plus nobles profiter de la souffrance comme la rose profite de la douce rosée du printemps » (SUSO).

e) En tant que le Baptême n'apporte tout d'abord et principalement que des biens spirituels et invisibles, la dignité du sacrement est sauvegardée et la foi conserve tout son mérite.

Ut fides habeat locum, occultat Dominus sacramenti sui effectum. Et ideo non curatur naturæ *morbus* (S. Bonav., II, dist. 32, a. 1, q. 2. — Cfr. S. Thom., *c. gent.*, IV, 55).

f) A l'homme dont la vie est courte et remplie de misères (Job., XIV, 1), les tristes suites et les restes de la faute originelle rappellent continuellement le mal et la gravité du péché ; elles l'avertissent, en même temps, de ne point attacher ses regards et son cœur à la terre, mais de les élever vers le ciel, sa véritable patrie (1).

g) Si l'homme racheté n'est point affranchi de la mort, nous en trouvons une autre raison dans cette circonstance particulière, que la véracité et la justice divines exigeaient l'immuable et irrévocable application de la sentence prononcée dans le Paradis terrestre (*ut illa sententia, quam dictaverat de morte Adæ et posterorum ejus immobilis permaneret.* — S. Bonav.). Il fallait donc que, malgré les remèdes préparés à l'humanité par la miséricorde divine, la sentence de mort tombée sur l'homme coupable ne fût point révoquée (2).

8. — Dans l'économie actuelle du salut, le péché ne peut être remis sans que la grâce soit communiquée. *Culpa non remittitur nisi per gratiam* (S. Thom., 2, q. 70, a. 4). Seule, la lumière de la grâce peut chasser du cœur de l'homme les ténèbres du péché. Si le Baptême a la vertu de délivrer l'homme de tout péché, de le purifier entièrement de toute faute, c'est donc parce qu'il communique la grâce justifiante et sanctifiante. Or, cette grâce, en tant qu'elle est donnée par le Baptême, s'appelle à juste titre la grâce de la régénération et de la rénovation (*gratia* regenerans *et* renovans). *Ipsamet justitia baptismalis, quatenus est regenerativa et secum fert remissionem omnis culpæ et pœnæ, dici potest gratia sacramentalis hujus sacramenti, quia sub illo respectu et ratione est illius propria* (Suarez, disp. 26, sect. 2, n. 8).

Par le Baptême et par le caractère baptismal l'homme est incorporé à Jésus-Christ, notre Chef. Par suite de cette incor-

---

(1) Misericordia etiam fuit, quod Deus hominem de paradiso ejecit, ut sc. homo in loco majoris calamitatis exsistens et sciens, se extra paradisum terrestrem esse, quasi exulem in hoc mundo seipsum reputaret et præsentem vitam contemnendo ad bona invisibilia assurgeret et illa desideraret et sic ad illa perveniret (S. Bonav., II, dist. 29, dub. 3).

(2) Sic decet Deum misereri, ut tamen inviolabilis maneat sententia veritatis, et ideo patet, quod non debuit sententiam latam contra hominem retractare, sed manente sententia remedium misericorditer adhibere. Et primum fecit quasi compulsus, secundum vero ex se (S. Bonav. IV, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 2).

poration mystique, le baptisé n'est pas seulement mort et enseveli avec Jésus-Christ : il ressuscite aussi avec lui à une vie nouvelle, c'est-à-dire surnaturelle. « Si donc quelqu'un est en Jésus-Christ, il est devenu une créature nouvelle: ce qui était devenu vieux est passé, et tout est devenu nouveau » (II Cor., v, 17). — *In baptismo homo participat* totaliter *virtutem passionis Christi, utpote per aquam et Spiritum Christi* commortuus *peccato et in eo* regeneratus *ad novam vitam* (S. Thom., 3, q. 86, a. 4, ad 3). — Dans la sainte Humanité du Christ, à qui les baptisés sont incorporés, habite avec la plénitude de la divinité la plénitude de la grâce. De Jésus-Christ, Fils de Dieu par nature et notre Chef, l'abondance de la grâce découle sur les enfants d'adoption qui sont les membres de son corps. Du Sauveur ressuscité et maintenant triomphant dans le ciel, la lumière et la vie, lumière céleste et vie divine, découlent dans les baptisés comme la sève se répand du cep dans les rameaux (I Petr., i, 3. Joann., xv, 1-11). Par le Baptême, l'esprit de Dieu est répandu surabondamment (πλουσίως, *abunde*) sur les régénérés (Tit., iii, 6) ; l'abondance de la grâce et de la justice (περίσσεια, *abundantia*) devient le partage des baptisés par leur union avec Jésus-Christ (Rom., v. 17). — *Baptismus est ad* regenerandum. *Unde in hoc sacramento transfertur homo* a potestate tenebrarum in adoptionem filiorum Dei (Coloss., i, 14. Rom., viii, 15), *et maxime aperitur largitas divinæ manus in primo reditu et adventu* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, q. 1). — Au moment même où ceux qui reçoivent le baptême meurent à l'ancienne vie du péché, ils renaissent à la vie nouvelle de la grâce : l'eau salutaire du sacrement est tout ensemble pour eux « un tombeau et une mère » (τάφος καὶ μήτηρ — Cyrill. Hier., *Catech. myst.*, 2, c. 4). Par l'admirable vertu du Baptême nous ne sommes donc pas seulement complètement délivrés des maux les plus grands : nous sommes encore miséricordieusement enrichis des dons les plus excellents et des biens célestes.

9. — Cette vie nouvelle de la grâce (1) est encore ici-bas

(1) Infinita liberalitas Dei ejusque ad creata dilectio contenta non fuit, suam perfectionem ac bonitatem rationali creaturæ per naturalium effusionem donorum communicare, sed supernaturalibus atque gratuitis donis multipliciter ac benignissime decoravit, prævenit, implevit eamdem. Primo per gratiam gratum facientem perficiendo ejus essentiam, quæ per gratiam illam constituitur in esse deiformi, supernaturali, Deo acceptabili atque ad promerendum idoneo ; voluntatem quoque ipsius caritate divina infusa ornavit, viatoribus autem etiam fidem et spem condonavit, septem donis Spiritus sancti mirabiliter partem intellectivam ornavit : quibus omnibus multo sublimius adornatur pulchriusque vesti-

« cachée en Dieu avec Jésus-Christ » (Coloss., iii, 3) ; mais un jour, quand elle aura atteint son entier développement, la vie éternelle dans la gloire du ciel en sera l'épanouissement : et il suffit d'un coup d'œil jeté sur l'excellence et la beauté merveilleuse de cette vie de la grâce, pour comprendre que la grâce sanctifiante en est comme la substance, comme le point central. En effet, la grâce sanctifiante contient en germe tous les autres avantages et privilèges si libéralement accordés à ceux qui reçoivent le Baptême. La grâce sanctifiante est-elle autre chose qu'une ressemblance avec Dieu, « une participation à la nature divine »? En tant que participation à la nature divine (II Petr., i, 4), la grâce habituelle rend, d'une manière particulièrement admirable, l'homme semblable à Dieu, elle l'unit à Dieu en lui donnant une vie déiforme. Elle est le fondement et le principe de la justice surnaturelle et de la véritable sainteté ; elle fait de l'homme l'enfant et l'héritier de Dieu (Rom., viii, 17). *Assimilatur homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem* (S. Thom., 3, q. 23, a. 2, ad 3).

La grâce sanctifiante, qui est comme une irradiation de la lumière divine pour élever l'âme à la ressemblance surnaturelle avec Dieu, se développe ensuite et se ramifie dans les différentes vertus et dans les sept dons du Saint-Esprit. *Gratia una ramificatur in habitus virtutum et donorum* (S. Bonav., *Brevil.*, v, 4). — Les vertus et les dons communiquent la perfection habituelle aux puissances de l'âme, à l'intelligence et à la volonté : par là, les enfants de Dieu deviennent capables de vivre d'une vie surnaturelle en harmonie avec leur dignité et avec leur noblesse. Avec la grâce sanctifiante, l'âme reçoit donc toujours les trois vertus théologales (la foi, l'espérance, la charité), et les vertus morales surnaturellement transformées. Ces vertus sont comme les racines des dons de l'Esprit Saint qui disposent l'âme à obéir facilement et promptement aux mouvements et aux inspirations du Saint-Esprit. Les enfants d'adoption sont ainsi sous la puissante direction de la grâce divine : ils sont « poussés » et conduits par l'Esprit Saint (Rom., viii, 14). Aussi longtemps, en effet, que l'homme persévère dans l'union surnaturelle et dans la participation d'une même vie avec Jésus-Christ, non pas seulement par le caractère baptismal, mais encore par la grâce du Baptême, il reçoit une plus riche abondance de grâces actuelles spéciales qui lui permettent de vivre d'une manière

---

tur, quam orbes cœlestes et astra suis splendoribus (Dion. Cartus. *De venust. mundi*, art. 18).

digne de sa nouvelle et sublime vocation (Ephes., iv, 1) et de « sanctifier dans son cœur le Christ Notre-Seigneur » (I Petr., iii, 15), en ne connaissant rien de plus grand que de chercher en toutes choses le service et le bon plaisir de Jésus-Christ. En raison de leur incorporation en Jésus-Christ, les baptisés possèdent la lumière surnaturelle qui leur découvre les vérités du salut et la grâce qui leur donne la fécondité des bonnes œuvres (Cfr. S. Thom., 3, q. 69, a. 5).

10. — Par le Baptême les hommes deviennent les fidèles de Jésus-Christ : ils sont voués, appelés et obligés à une vie de foi vraiment surnaturelle. Cette vie, divine, céleste et spirituelle, qui est comme le germe d'où sortira un jour la vie de la gloire, a tout d'abord son principe et son fondement dans le Baptême : elle doit ensuite s'affirmer et se développer par la fidélité de l'homme « à marcher dans la vie nouvelle » (Rom., vi, 4). *Baptismus est primum inter omnia sacramenta et fundamentum ad alia; ideo ut perfectum sternatur fundamentum, placuit divinæ misericordiæ, huic sacramento perfectam dare efficaciam ad delendam omnem culpam, ut posteriorum oblitus is qui baptizatus est et quasi novus effectus, omnino ad* anteriora extendat se (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 1). — La grâce du Baptême est d'abord la grâce des commençants dans la vie spirituelle (*gratia baptismalis est gratia incipientium* — S. Bonav.); l'homme baptisé doit courageusement bâtir sans cesse sur ce fondement établi par Dieu (1). A la différence de l'innocence de l'homme dans le Paradis terrestre, l'innocence baptismale consiste seulement dans l'entier affranchissement du péché et de la peine, mais non point dans la délivrance des maux et des imperfections qui préparent à la vertu tant d'obstacles et de difficultés. *Illi, qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum; corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati* (Rom., viii, 10. — S. Thom., 3, q. 68, a. 1, ad 2). — Chez le baptisé, la nature inférieure et sensible est en guerre avec l'esprit armé des dons de la grâce: il faut une lutte énergique et constante pour triompher de la concupiscence demeurée, comme une épreuve, dans l'homme tombé. De là découle, pour les enfants de Dieu régénérés par le Baptême, la nécessité de la prière incessante et de la mortification intérieure. *Post baptis-*

---

(1) Origo veræ vitæ veræque justitiæ in regenerationis est posita sacramento, ut ubi homo renascitur, ibi etiam ipsarum virtutum veritas oriatur et incipiant ad perpetuam gloriam proficere per fidem, quæ vix ad temporalem vanæ laudis poterant pervenire mercedem (*De vocat. gent*, l. 1, c. 18).

mum necessaria est homini jugis oratio *ad hoc quod cœlum introeat. Licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen* fomes peccati *nos impugnans interius, et mundus et dæmones, qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur* Luc 3, *quod* Jesu baptizato *et* orante apertum est cœlum, *quia sc. fidelibus necessaria est oratio post baptismum* (S. Thom., 3, q. 39, a. 5). — La charité de Dieu est répandue dans les cœurs des fidèles par l'Esprit Saint qui leur est donné et qui habite en eux ; c'est pourquoi ils ne doivent plus vivre selon la chair ni suivre les convoitises de la chair : ils doivent marcher dans l'Esprit et se laisser conduire par l'Esprit. Les vrais chrétiens, c'est-à-dire ceux qui ont l'Esprit de Jésus-Christ et qui appartiennent entièrement à Jésus-Christ, crucifient leur chair avec ses désirs et ses passions (Rom., viii. Galat., v). — *Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit secundum illud* : « *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus* » (Rom., viii, 9), *et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur secundum illud:* « *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis* » (Gal., v, 24. — S. Thom., 2, 2, q. 124, a. 5, ad 1). — Ainsi la vocation du chrétien est de « suivre Jésus-Christ » sur le chemin de la croix. Par là, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (*renovatur de die in diem*), alors même que l'homme extérieur se détruit dans une vie de renoncement au monde et de pénitence (II Cor., iv, 16).

§. 34. — Le ministre du Baptême

1. — L'administration du Baptême peut se faire de deux manières : d'une manière entièrement privée, en sorte que, seul, l'acte absolument essentiel est accompli — ce qui ne peut avoir lieu que dans le cas de nécessité (*necessitate urgente*) — ou d'une manière publique et solennelle (*publice et solemniter* — S. Thom.), c'est-à-dire en se conformant aux prières et aux cérémonies prescrites par l'Église. — Parce que ce sacrement est le plus indispensable de tous pour arriver à la grâce et à la gloire, Dieu a voulu que l'administration du Baptême fût, à tous égards, aussi facile que possible afin de rendre accessible à tous, par la miséricorde, un moyen de salut nécessaire à tous. *Quia baptismus sacramentum est* necessarium *et sacerdos non semper adest, ideo ejus administratio se extendit etiam ad laicos,*

divina misericordia faciente, quæ neminem vult perire (S. Bonav., dist. 5, a. 1, q. 1). — Mais de même que, dans ces dispositions miséricordieuses, le Seigneur s'est proposé le bien et le salut de l'homme, il a pourvu également à la dignité du sacrement et à sa digne administration. *Quia baptismus est sacramentum* ecclesiasticum, *ideo ejus administratio primo et principaliter est commissa clericis et inter hos sacerdotibus* (S. Bonav., iv, dist. 5, a. 1, q. 1).

2. — *Tria sunt de integritate baptismi : sc. immersio in aquam, prolatio verbi et intentio faciendi quod facit Ecclesia* (S. Bonav., iv, dist. 5. a. 1, q. 2). Quiconque est capable, avec l'intention requise, de prononcer la formule du Baptême et de verser l'eau sur la personne à baptiser, peut administrer le premier et le plus nécessaire des sacrements : il est ministre apte, et, en cas de nécessité, ministre autorisé. *Quia baptismus est* primum *sacramentum, a nullo alio sacramento dependet et ideo hujus ministerii potestas se extendit ad* omnes *qui possunt facere ea, quæ sunt de integritate sacramenti et quicumque illa faciat, baptizatum est : ille ergo solus excluditur qui non potest* (S. Bonav., iv, dist. 5, a. 1, q. 1). Nul, s'il est intellectuellement et physiquement capable de faire tout ce qui appartient à l'essence du Baptême, n'est donc, en soi, exclu de l'administration de ce sacrement, pas plus qu'aucune eau naturelle ne peut être considérée comme une matière invalide ; et de même qu'il n'est point absolument nécessaire que l'eau ait été bénite ou consacrée, ainsi il n'est pas indispensable que le ministre soit dans les Ordres. *Sacramentum baptismi* (*quod ad Dei invocationem et individuæ Trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus sancti consecratur in aqua*) *tam parvulis quam adultis in forma Ecclesiæ* a quocumque *rite collatum proficit ad salutem* (Concil. Later. iv [1215], cap. « Firmiter »). — Durant les dix premiers siècles il y eut nombre de controverses jusqu'à ce que tout doute, toute hésitation à ce sujet ayant disparu, il fut incontestablement admis par tous que le Baptême est valide, quel qu'en soit le ministre, non catholique, infidèle, laïque, femme.

Au fond, cette doctrine d'après laquelle le Baptême est validement administré par n'importe qui, ne présente aucune difficulté bien spéciale si l'on songe que le ministre du sacrement n'est qu'un instrument, un serviteur (1). A ce titre, quelqu'un

(1) Homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius, sed Christus est qui interius baptizat, *qui potest uti omnibus hominibus* ad quodcumque voluerit. Et ideo non-baptizati possunt baptizare, quia baptismus *non est illorum,* sc. baptizantium, *sed ejus*, sc. Christi (S. Thom., 3, q. 67, a. 5, ad 1).

qui n'est point dans les Ordres, ou qui même n'est point baptisé, peut servir ici d'instrument. Si celui qui baptise ne possède ni le caractère du Baptême ni le caractère de l'Ordre, c'est-à-dire s'il n'est ni un membre de l'Église ni un membre de la hiérarchie, il n'en devient pas moins, par l'intention et par l'action sacramentelles, momentanément serviteur de l'Église et instrument de Jésus-Christ, en tant qu'il a et qu'il doit avoir l'intention de faire ce que fait l'Église et, par conséquent, ce que Jésus-Christ a institué, et qu'il observe en même temps le rite prescrit par l'Église et dès lors établi par Jésus-Christ (1). L'aptitude à servir de ministre sacramentel dans l'acte du Baptême est donc du domaine naturel : elle est attachée à la nature humaine, puisque, pour constituer validement le Baptême, Jésus-Christ n'exige point absolument, de la part du ministre, un pouvoir spécial, une autorité surnaturelle. Il est facile de rencontrer ici une nouvelle preuve et de la puissance divine et de la divine miséricorde.

Si le pouvoir et le devoir de baptiser appartiennent à quelqu'un qui n'est pas prêtre, la raison en est dans la nécessité de celui qui doit recevoir le Sacrement : il faut donc, même dans ce cas, suivre autant que possible l'ordre de la préséance (clercs, hommes, femmes), à moins qu'un autre motif, — par exemple, une connaissance plus grande du rite baptismal ou les bienséances, — ne demande et ne justifie une dérogation à cet ordre (Cf. Rit. Rom., tit. 2, c. 1, n. 13).

3. — Bien que tout homme puisse toujours baptiser validement, l'administration du Baptême par un laïque n'est licite que dans le cas de nécessité, puisqu'en règle ordinaire Jésus-Christ a confié la dispensation de ce sacrement au sacerdoce proprement dit, évêques et prêtres. Sans doute, les cérémonies solennelles ne sont point aussi importantes que le sacrement lui-même ; par conséquent, elles sont aussi moins nécessaires ; elles peuvent ou doivent être accomplies ensuite par le prêtre pour que l'acte baptismal ait son complément : voilà pourquoi il n'a jamais été permis aux laïques et aux clercs qui sont d'un ordre inférieur aux diacres, d'accomplir les cérémonies non essentielles au Baptême ou simplement ecclésiastiques. *Illa sa-*

---

(1) Ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re (par la « chose » du sacrement, la grâce) vel sacramento (par le caractère sacramentel), potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, in quantum sc. intendit facere quod facit Ecclesia et formam Ecclesiæ servat in baptizando, et *sic* operatur *ut minister Christi*, qui virtutem suam non alligavit baptizatis sicut nec etiam sacramentis (S. Thom., 3, q. 67, a. 5, ad 2).

cramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent nec possunt a laico, sed solum a sacerdote, cujus est solemniter *baptizare* (S. Thom., 3, q. 67, a. 3, ad 2).

En dehors du cas de nécessité, le Baptême doit être administré solennellement ; et les ministres de l'administration solennelle du Baptême sont exclusivement, d'après l'institution de Jésus-Christ et la volonté de l'Église, les membres de la hiérarchie divinement établie (1) — les évêques, les prêtres, (les diacres), — toutefois avec une différence. « La plénitude du pouvoir (*jus*) de baptiser appartient au prêtre souverain (*summus sacerdos*) ; puis les prêtres et les diacres le possèdent par l'autorisation de l'évêque, pour l'honneur de l'Église, qui étant sauvegardé, est la garantie de la paix » (*quo honore salvo salva pax est* — Tert., *de bapt.*, c. 17).

a) Seuls, les évêques et les prêtres sont les ministres ordinaires du Baptême, du Baptême solennel — les ministres autorisés par Jésus-Christ et délégués par l'Église (*ministri ordinarii*). Le pouvoir ordinaire de baptiser a son principe dans le caractère sacerdotal, il rentre dans les attributions que le sacerdoce doit posséder pour remplir ses fonctions (2). Dans l'exercice de ce pouvoir (comme dans d'autres cas) le simple prêtre est, cela va sans dire, soumis à l'autorité de l'évêque. *Jus baptizandi* ex officio ordinario *convenit solis sacerdotibus, sc. episcopis et presbyteris, sic tamen, ut presbyteris conveniat cum subordinatione et dependentia ab episcopis* (Bellarm., l. 1, c. 7). C'est l'évêque qui, tout d'abord, a le droit et le plein pouvoir de baptiser ; mais les circonstances ont fait que, de bonne heure, les prêtres et les diacres ont dû se voir confier l'administration du Baptême. Les Apôtres eux-mêmes, en règle générale, ont laissé à d'autres le soin de baptiser (Act., x, 48 ; xix, 5). S. Paul

---

(1) Baptismus ex duplici capite requirit certum aliquem ministrum. *Primo* ratione suæ *dignitatis* : quum enim sit actio valde sancta, exigit ut extra necessitatem non cuivis committatur, sed solis iis qui Deo singulariter consecrati sunt. — *Secundo* ex eo quod baptizans exerceat aliquo modo actum *jurisdictionis*, non quidem respectu ejus quem baptizat, sed respectu Ecclesiæ, cujus membrum facit ipsum baptizatum (Coninck, *De sacram.*, q. 67, dub. 1).

(2) Quum proprium munus sacerdotum sit et Ecclesiæ gubernatio et dominici corporis dispensatio, eorum quoque proprium munus erit per baptismum in Christi familiam introducere atque inscribere quempiam eidemque eo ipso jus tribuere mensam dominicam adeundi. Pertinet igitur administratio baptismi ad sacerdotem eum, qui sit Ecclesiæ rector sive præfectus, episcopum videlicet aut parochum (Estius, iv, dist. 5, § 1).

n'avait personnellement baptisé que quelques fidèles à Corinthe : il faisait du ministère plus difficile de la prédication, sa mission principale (1). *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare* (I Cor., I, 17).

b) Tandis que le prêtre, comme l'évêque, tient de son ordination et du pouvoir de l'Ordre, c'est-à-dire *ex officio*, l'aptitude à administrer le sacrement du Baptême (Decr. pro Armen.), le diacre ne peut être que le ministre auxiliaire et extraordinaire du Baptême administré solennellement. *Diaconus quidem nudam habet hujus ministerii commissionem, presbyter vero et episcopus propriam ejusdem ministerii functionem, in qua tamen episcopo tanquam primario Ecclesiæ rectori cedere debet presbyter* (Estius, IV, dist. 5, § 1). — Le diacre n'est donc que le ministre extraordinaire du Baptême (*minister* extraordinarius) et du Baptême solennel ; par conséquent, il peut accomplir non pas seulement l'acte essentiel du sacrement, mais encore les cérémonies prescrites par l'Église, lorsqu'il y est autorisé par l'évêque ou par le curé. Cette autorisation ne doit être donnée que pour des raisons sérieuses. Ainsi, à la différence des clercs qui sont dans les Ordres inférieurs, le diacre peut, en vertu du caractère de son ordination, être chargé de l'administration solennelle du Baptême ; quant aux cas de nécessité, il n'a pas besoin d'une autorisation spéciale pour donner le Baptême sans y joindre les cérémonies ecclésiastiques. C'est le sens qu'il faut donner au texte du Pontifical romain : *Diaconum oportet* baptizare *et prædicare* (*De ordin. diac.*). — *Quamvis diaconus* ex vi suæ ordinationis *per se non constituatur ordinarius minister hujus sacramenti, fit tamen* aptus, *ut ei possit hoc ministerium* delegari *ab episcopo vel presbytero* (Suarez, disp. 23, sect. 2, n. 7). — Comme le nom lui-même l'indique (*diaconus* — ministre auxiliaire), le diacre n'est appelé par son ordination à administrer de sa propre autorité aucun sacrement, mais seulement à être le premier ministre ou auxiliaire de l'évêque et du prêtre dans l'oblation du sacrifice et dans l'administration des sacrements. *Dicuntur diaconi quasi* ministri, *quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio*

(1) Utrumque officium, sc. docendi et baptizandi, Dominus Apostolis injunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit iis Christus, ut ipsi per se illud exercerent tanquam principalissimum (Act. VI, 2). Officium autem baptizandi commisit Apostolis ut per alios exercendum (I Cor., I, 17) et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri sicut in docendo, in cujus etiam signum nec ipse Dominus baptizavit, sed discipuli ejus (Joann., IV, 2 — S. Thom., 3, q. 67, a. 2, ad 1).

præbere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione (S. THOM., 3, q. 67, a. 1). — Il s'ensuit que, dans certaines circonstances, c'est-à-dire pour une raison grave, une fonction sacramentelle qui, en elle-même, n'appartient qu'au prêtre, mais pour laquelle le caractère sacerdotal n'est pas absolument nécessaire, peut être confiée au diacre : par exemple l'administration solennelle du Baptême, ou le soin de distribuer la sainte communion.

4. — Les sages-femmes et les médecins étant fréquemment appelés à donner aux enfants le Baptême en cas de nécessité, il faut que le rite essentiel de ce sacrement leur soit familier. *Curare debet parochus, ut fideles, præsertim obstetrices, rectum baptizandi ritum probe teneant et servent* (RIT. ROM., tit. 2, c. 2, n. 13).

5. — Le précepte même du Sauveur (MATTH., XXVIII, 19) et les paroles qui sont la forme du Baptême nous permettent de comprendre qu'il n'est pas permis de se baptiser soi-même et qu'un tel baptême serait invalide (1). *Nullus potest sibi administrare sacramentum baptismi, quia non salvatur veritas formæ, quum in forma duplex persona exprimatur, quum dicitur : « Baptizo te »* (S. BONAV., IV, dist, 5, a. 1, q. 1). — Le Baptême est, de sa nature, une naissance spirituelle ou une régénération, en sorte que celui qui baptise est comme le père spirituel de celui qui est baptisé : il faut donc nécessairement qu'ils soient distincts l'un de l'autre : d'où il suit que nul ne peut se donner validement le Baptême à lui-même. *Baptizans est pater spiritualis baptizati : si ergo nemo est filius suus, nemo seipsum potest baptizare* (S. BONAV., l. c.). — En cas de nécessité urgente, un seul ministre peut non seulement validement, mais licitement baptiser plusieurs personnes à la fois avec cette seule formule : « *Ego* vos *baptizo* ». — *Necessitas et utilitas est, quod simul duo baptizentur, quando sunt in articulo mortis* (S. BONAV., l. c.). — Au contraire, il est inadmissible que plusieurs se partagent l'administration d'un seul et même Baptême. *Unus potest simul baptizare plures, non plures unum, et ratio est mutatio formæ in uno et non in alio* (S. BONAV., l. c. — Cfr. S. THOM., 3, q. 67, a. 6).

§ 35. — Le sujet du Baptême.

1. — « Toutes les nations » (*omnes gentes*), c'est-à-dire tous les hommes que Dieu a créés et que l'Homme-Dieu a rachetés,

(1) Cfr. ARRIAGA, disp. 26, sect. 1. — GOTTI, *De bapt.*, q. 4, dub. 4.

sont appelés et, par conséquent, sont aptes à recevoir le Baptême : à l'obligation universelle du Baptême doit correspondre chez tous l'aptitude à recevoir ce sacrement. Il s'ensuit que non seulement les adultes (*adulti*) qui possèdent l'usage de la raison, mais encore les enfants (*pueri, parvuli*) qui ne le possèdent pas encore, et les insensés qui ne l'ont jamais possédé (*perpetuo amentes*), peuvent être baptisés. Dès que l'homme vit et aussi longtemps qu'il vit, il est apte à recevoir le Baptême, si l'ablution requise peut être faite. Entre les adultes et les enfants il y a, sous ce rapport, des différences importantes : il faut donc traiter séparément des uns et des autres.

2. — Chez les adultes, ce n'est point seulement la dignité de notre sacrement, mais encore sa validité qui dépend des actes libres du sujet. Il importe de distinguer nettement ce qui est requis de l'adulte pour recevoir « validement » le Baptême, c'est-à-dire pour recevoir du moins le caractère baptismal, et ce qui est requis pour recevoir « dignement » le Baptême, c'est-à dire pour posséder, outre le caractère, la grâce justifiante. *Duo efficiuntur in anima per baptismum, sc.* character *et* gratia (S. Thom., 3, q. 68, a. 8).

a) L'unique condition requise du catéchumène adulte pour la validité du sacrement ou, ce qui revient au même, pour que le caractère soit imprimé — mais cette condition est absolument indispensable — c'est l'*intention*, c'est-à-dire la volonté de recevoir le Baptême (*voluntas ad baptismum* — S. Bonav.). Il n'est pas nécessaire qu'il y ait résistance : la simple indifférence de la volonté, c'est-à-dire le seul défaut d'une volonté positive suffit pour que le sacrement soit invalide. *Deficiente in adultis penitus intentione, non recipitur sacramentum, ut in invito ob coactionem sufficientem* (1) *et in illudente* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 1). — Cette intention doit être objectivement et subjectivement une véritable intention.

Dans le rite de l'Église la manifestation expresse et formelle de la volonté est demandée (Vis *baptizari* ? Volo), et elle suppose, en même temps, que celui qui va être baptisé (*competens*) demande, qu'il cherche et qu'il frappe pour obtenir « la grâce éternelle du bien céleste » (Rit. Rom.) ; mais, pour recevoir va-

---

(1) Cette contrainte existe lorsque le Baptême est donné de force à un homme qui, dans son for intérieur, s'oppose fermement à la réception du sacrement. Quum accipitur homo, velit nolit et immergitur, ibi est *sufficiens* coactio. Quamvis enim voluntas non possit cogi in *volendo*, potest tamen simpliciter homini fieri coactio in *actu exteriori* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 1).

lidement le Baptême, il suffit que le catéchumène consente véritablement de quelque manière que ce soit. Ce consentement positif existe toujours au degré suffisant, lorsque la résolution de recevoir le Baptême prise antérieurement n'a point été rétractée ou révoquée dans l'intervalle. Au moment du Baptême, ce n'est donc ni une intention actuelle, ni une intention virtuelle, mais simplement l'intention habituelle qui est requise du sujet (*intentio explicita habitualis = explicite habita nec retractata*). En tout cas, il faut que le consentement du catéchumène existe véritablement de la manière ci-dessus indiquée : du reste, peu importe comment il a été produit, et la volonté peut, par exemple, avoir été déterminée par des menaces ou par la crainte (*voluntas* inducta *voluntas est et ideo hic imprimitur character* — S. Bonav.) (1).

Si l'on se place au point de vue objectif, au point de vue de l'objet, il n'y a aucune différence entre l'intention de celui qui reçoit le Baptême et l'intention du ministre : le catéchumène doit avoir du moins la volonté « de recevoir ce qui lui est donné » (*intentio recipiendi id quod ei datur* — S. Thom., 3, q. 68, a. 7, ad 1), c'est-à-dire ce que Jésus-Christ et l'Église veulent lui donner par le moyen du ministre. *Sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua homo intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit et sicut Ecclesia tradit* (S. Thom., 3, q. 68, a. 8, ad 3). — Une telle intention peut évidemment exister même chez un homme qui, personnellement, n'a pas la foi ou qui, du moins, n'a pas la foi véritable. L'incrédulité ou l'erreur du catéchumène ne sont point, en elles-mêmes, un obstacle à l'impression du caractère ; elles ne rendent point le sacrement invalide, pourvu que, dans l'administration du sacrement, le rite essentiel soit observé.

Les droits et les devoirs, les obligations et les bienfaits qui sont attachés au Baptême, ne doivent pas être imposés sans ou contre le désir et la volonté de l'homme qui possède son libre arbitre : ils ne doivent que lui être offerts, de sorte qu'il puisse, à son jugement, les accepter ou les repousser librement. *Deus neminem vult salvare nisi salva arbitrii sui libertate et ideo talem efficaciam medicamento dedit, ut salva esset libertas et meritum liberi arbitrii* (S. Bonav., II, dist. 32, a. 1, q. 2).

---

(1) Si aliquis immergatur coactione *inducente*, utpote minis vel flagellis, ita quod magis vult se subjicere sacramento Ecclesiæ, quam morte perire, tunc recipit sacramentum, eo quod est ibi consensus et voluntas nec est simpliciter involuntarium (S. Bonav., IV, dist. 4, p. 1, a, 2, q. 1).

La grâce du Baptême ne guérit et ne sanctifie point tout d'abord la nature humaine en elle-même, comme le faisait la grâce de l'état originel ; elle guérit et sanctifie l'homme individuellement, pour que chacun comprenne mieux et apprécie davantage la grandeur et le prix du bienfait du salut qui lui est accordé (1). *Sic debuit Dominus nos curare, ut salutem nostram unusquisque ab ipso* immediate *recognosceret et ideo unumquemque voluit curari in suo baptismate immediate et in se. Et propterea baptismus delet originale in homine secundum quod est* individuum, *non secundum quod est* alterius principium, *ut ex hoc* unusquisque *reddat obsequium Deo debitum et magis recognoscat salvationis suæ beneficium* (S. BONAV., l. c.). — Pour que Jésus-Christ paraisse toujours comme « le Rédempteur » et « l'espérance de tous les hommes », comme l'unique principe de toutes les grâces du salut, il faut que chacun, obéissant à l'appel et à l'attrait de la grâce divine, vienne et s'attache librement à ce Sauveur (JOANN., VI, 44).

b) Quant à la réception digne et fructueuse du Baptême, elle comprend la plénitude de l'effet salutaire du sacrement, c'est-à-dire le caractère sacramentel et la grâce sacramentelle. Pour cela, il faut, outre l'intention, une disposition spéciale de la part de l'adulte qui a le péché originel et qui a commis des fautes (graves) personnelles. — Déjà la Sainte Écriture nous montre expressément la foi et la pénitence (2) comme des conditions indispensables pour recevoir, par le Baptême, « la rémission des péchés » et « le salut » (ACT., II, 38 ; MARC., XVI, 16). — *Sine fide et pœnitentia adultis vere in baptismo non confertur gratia remissionis* (PETR. LOMB., IV, dist. 4, p. 1, c. 2). — *Necessaria est adulto fides propria et pœnitentia* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 7). — Évidemment la contrition parfaite qui, en elle-même, a pour effet immédiat et infaillible d'effacer le péché, n'est point nécessaire ; il suffit de la contrition imparfaite (*attritio*) (3) ; en d'au-

(1) Deus hoc modo curare disposuit, non ut totum genus curetur simul, sed *quilibet* qui *vellet* curari et quilibet in propria persona, quia magis *adstringebatur* Deo, dum hoc recognoscebat beneficium... Si enim unumquemque nostrum Deus curasset in radice, non sic gratiam Dei cognosceret quilibet nec ita gratus esset de beneficio præstito in alio, sicut de præstito in seipso (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 2).

(2) Omnis qui jam arbiter voluntatis suæ constitutus est, quum accedit ad sacramenta fidelium, nisi eum pœniteat vitæ veteris novam non potest inchoare. Ab hac pœnitentia, quum baptizantur, soli parvuli sunt immunes : nondum enim uti possunt libero arbitrio (S. AUG., serm. 351, n. 2).

(3) Pœnitentiæ actus præcedit in adultis baptismi sacramentum nec tamen oportet, quod actus pœnitentiæ *formatæ*, qui dicitur contritio, præ-

tres termes il faut avoir une douleur et une détestation des péchés commis, telles que le cœur et la volonté se détachent du péché et s'attachent à Dieu assez pour que l'infusion de la grâce justifiante par le sacrement ne rencontre plus aucun obstacle. Le Baptême est spécialement institué pour amener à une vie nouvelle, à la vie sacramentelle en Jésus-Christ et avec Jésus-Christ, ceux qui sont « morts par leurs dérèglements et par leurs péchés » (Ephes., ii, 1-5). *Dicitur aliquis peccator propter maculam et reatum* præteritum *et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc* specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mundentur (Ephes., v, 26 — S. Thom., 3, q. 68, a. 4). — Les malades ont besoin du médecin (Matth., ix, 12) et Jésus-Christ est le médecin des pécheurs qui sont malades dans l'âme. C'est lui-même qui commence la guérison intérieurement, en faisant naître dans le pécheur, par le secours de la grâce, des dispositions de foi et de contrition ; puis il achève la guérison extérieurement, en appliquant à l'âme, par ses ministres, le sacrement qui efface le péché. C'est pourquoi le Baptême ne peut et ne doit être donné qu'à ceux-là dont la conversion intérieure se manifeste aussi extérieurement et nous est attestée par quelque signe (1).

Tandis que les enfants doivent être baptisés aussi tôt que possible, il est nécessaire ou, du moins, il convient, dans la conversion des adultes, d'attendre pour le Baptême qu'ils soient suffisamment préparés, s'il n'y a pas danger de mort. Ce délai convient : α) pour que l'Église ne soit point trompée, mais qu'elle puisse éprouver ainsi plus longtemps la foi et la conduite du catéchumène et les motifs qui le guident (I Joann., iv, 1 — *propter* cautelam *Ecclesiæ*) ; β) pour que les catéchumènes soient mieux instruits dans la foi catholique et plus exercés à la vie chrétienne (*ad* utilitatem *baptizandorum*) ; γ) pour que le sacrement, donné en certains jours solennels, soit reçu avec plus de dévotion (*ad quamdam* reverentiam *sacramenti* — Cfr. S. Thom., 3, q. 68, n. 3).

---

cedat, sed sufficit actus *informis*, utpote *attritio* ; *atteri* enim pœnitere est (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1. dub. 1).

(1) Spiritualis medicus, sc. Christus operatur dupliciter : — uno modo *interius* per seipsum et sic præparat voluntatem hominis, ut bonum velit et malum odiat ; — alio modo operatur per ministros, *exterius* adhibendo sacramenta et sic operatur perficiendo exterius id quod est interius inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei, in quo interioris conversionis aliquod signum apparet, sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturæ appareat (S. Thom., 3, q. 68, a. 4, ad 2).

En vue d'obtenir les effets salutaires du sacrement, il faut la même disposition pour le Baptême et pour la Pénitence, et cette même disposition suffit, puisque celui qui reçoit ces deux sacrements n'a qu'à écarter l'obstacle (*obex*) à l'infusion de la grâce sacramentelle, et que, avant comme après le Baptême, ce résultat est obtenu par les mêmes actes. S'il faut, dans la Pénitence, l'accusation spécifique des péchés et une satisfaction convenable, ce n'est point à titre de disposition de la part du pénitent, mais à titre de parties constitutives matérielles du signe sacramentel. En effet, dans la Pénitence, l'aveu des fautes accompagné du regret de les avoir commises et la satisfaction correspondante constituent la matière, comme l'ablution est la matière dans le Baptême. Ces deux sacrements des morts, demeurent donc essentiellement distincts l'un de l'autre, tout en demandant la même disposition. Qu'on ne doive imposer au baptisé aucune pénitence proprement dite, cela est évident puisqu'il ne lui reste aucune peine temporelle à acquitter (Cfr. S. Thom., 3, q. 68, a. 5-6).

c) Les adultes qui, après avoir eu l'usage de la raison, en sont privés pour toujours ou temporairement, peuvent, en cet état d'inconscience, recevoir le Baptême validement et même dignement, mais si l'intention et la disposition requises ont précédé ce malheureux état, c'est-à-dire si elles ont existé alors et n'ont point été rétractées, et qu'elles subsistent encore, du moins « habituellement », lorsque le sacrement est administré. Ainsi l'on peut ou l'on doit parfois, c'est-à-dire en cas de nécessité, baptiser des aliénés, des personnes sans connaissance ou endormies (Cfr. S. Thom., 3, q. 68, a. 12. — S. Bonav., iv, dist. 6, p. 2, dub. 3).

d) Celui qui s'approche de ce sacrement sans la préparation et la disposition suffisantes, reçoit sans doute le caractère baptismal, mais non point la grâce du Baptême, que le défaut de disposition sous le rapport de la foi et de la contrition soit coupable ou qu'il ne le soit pas. *Ficte accedens ad baptismum recipit quidem sacramentum, sed non rem* (la grâce) *sacramenti* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 2). — Celui qui a reçu ainsi le sacrement ne peut être baptisé à nouveau ; mais il ne sera point, pour cela, privé à jamais de la grâce du Baptême, parce qu'il a toujours la possibilité et le moyen de se ménager la participation à la grâce sacramentelle. En effet, dès que, suivant la diversité des cas, il écarte l'obstacle (*fictio*) par la contrition imparfaite, ou par la contrition parfaite, ou par le sacrement de la Pénitence, la plénitude de la grâce baptismale s'épanchera en son âme. *Quod ante datum est, tunc valere incipit ad salutem, quum illa fictio veraci confessione recesserit* (S. Aug., *de bapt. c. Donat.*, l. 1, c. 12, n. 18). — *Remota fictione per pœnitentiam*

baptismus statim consequitur suum effectum (S. Thom., 3, q. 69, a. 10). — *Character in baptismo impressus recedente fictione præcedentia peccata remittit quoad culpam et pœnam* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 3). — Tel est, à la suite de S. Augustin (1), l'enseignement formel et unanime des théologiens soit avant soit après le Concile de Trente. En faveur de la « reviviscence » de notre sacrement (2), une circonstance milite spécialement : c'est que le péché originel et les péchés mortels commis avant le Baptême ne peuvent être remis que par le sacrement du Baptême ou par le Baptême de désir : or, dans le cas en question, ni l'un ni l'autre ne sont possibles. — La raison générale et intrinsèque qui explique et démontre la possibilité de cette réviviscence, c'est ce fait que le sacrement du Baptême n'est point complètement passé, qu'il persévère encore et subsiste en quelque sorte dans le caractère baptismal et qu'en vertu de ce caractère il continue d'appeler et d'exiger la grâce du Baptême dès que, du côté du sujet, il n'y a plus d'obstacle à la collation de la grâce (3). *In baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam et ideo quum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quæ effectum characteris impediebat, character qui est præsens in anima, incipit habere effectum suum et ita baptismus recedente fictione effectum suum consequitur* (S. Thom., iv, dist. 4, q. 3, a. 2, sol.

---

(1) Supposons le cas où quelqu'un reçoit le Baptême avec « fiction » (*fictus*), c'est-à-dire en manifestant une foi et des sentiments de pénitence qui n'existent pas en réalité. Évidemment, à cause de cette mauvaise disposition, les péchés ne peuvent lui être remis. Mais si, plus tard, il se confesse avec une véritable contrition, sortant ainsi de l'état coupable qui était le sien, il reçoit alors, sans être baptisé à nouveau, l'entière rémission de ses péchés. L'obstacle une fois écarté, le Baptême qui avait été administré validement, commence à produire ses effets salutaires pour la rémission des péchés (*ad remissionem peccatorum jam* prodesse incipit sacramentum S. Aug., *de bapt.*, l. 1, c. 12, n. 18).

(2) Prima justificatio seu regeneratio spiritualis fieri non potest sine baptismo in re vel in voto (Trid., sess. 6, cap. 4). At in casu baptismi valide, sed cum obice gratiæ suscepti, regeneratio fieri non potest per novum baptismum, quum baptismus valide collatus reiterari nequeat, neque etiam per ejus votum, nam desiderari non potest novus baptismus, utpote prohibitus. Ergo superest, ut remoto obice regeneratio fiat per baptismi antea valide suscepti reviviscentiam (Antoine, *De sacr. in gen.* c. 3, a. 6).

(3) Non obstat, quod baptismus tunc non exsistat, quando fit illa præcedentium peccatorum remissio, quia baptismus, quum non tam virtute inexsistente, quam assistente operetur, etiam postquam esse desiit, ad effectum suo modo, i. e. tanquam signum efficax cooperari potest, maxime quum non omnino transierit, sed secundum aliquid permaneat, nempe secundum characterem (Estius, iv, dist. 4, § 12).

3). — On comprend aussi pourquoi et comment, en certains cas, le Baptême et la Pénitence produisent simultanément leurs effets propres, alors que, régulièrement parlant, ils sont distincts *ratione temporis*. Le défaut de disposition est-il écarté par le sacrement de la Pénitence, ce sacrement efface alors tous les péchés commis après le Baptême (1), et, en même temps, il écarte l'obstacle à l'infusion de la grâce baptismale qui, de son côté, efface le péché originel et toutes les fautes commises avant le Baptême. *Fictio non removetur per baptismum, sed per pœnitentiam subsequentem, qua remota baptismus aufert omnem culpam et reatum omnium peccatorum præcedentium baptismum et etiam simul existentium cum baptismo. Et sic ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus et pœnitentia, sed baptismus sicut causa per se agens, pœnitentia sicut causa per accidens, i. e. removens prohibens* (S. THOM., 3. q. 69, n. 10, ad 2).

e) A la suite de Pierre Lombard, les théologiens se demandent ce que l'homme déjà justifié par le Baptême de désir obtient en outre par la réception réelle du sacrement, réception qui demeure nécessaire (2) (ACT., x, 44, sqq.). Les biens que la réception réelle du sacrement apporte à l'homme déjà sanctifié, sont multiples (3). — Tout d'abord, le caractère sacramentel est imprimé dans l'âme et ainsi se consomme l'union extérieure du baptisé avec l'Église. *Multum confert baptismus etiam jam per fidem justificato, quia accedens ad baptismum quasi ramus a columba portatur in arcam; ante intus erat* judicio Dei, *sed nunc etiam* judicio Ecclesiæ *intus est* (PETR. LOMB., IV, dist. 4, p. 2, c. 6). — Ensuite, la rémission des péchés se complète par l'entière rémission

---

(1) La fiction formelle (*fictio formalis*), c'est-à-dire le manque conscient et volontaire de la disposition requise, — manque coupable, par conséquent — doit être regardée comme une faute commise après le Baptême en tant qu'elle subsiste après l'impression du caractère et qu'elle empêche l'infusion de la grâce sacramentelle. Il faut donc accuser en confession le sacrilège commis ainsi dans la réception du Baptême. *Tam de fictione quam de peccatis postea perpetratis est pœnitentia imponenda* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 1, a. 2, q. 3. — Cfr. AVERSA, 3, q, 69, sect. 3).

(2) Sanctificatus in utero baptizari debet baptismo aquæ, sicut baptizatus baptismo flaminis. Et est ratio triplex : prima propter bonum *obedientiæ*, quia Deus præcepit, ut omnes qui nascuntur renascantur aqua : secunda propter *humilitatem*, quia debet se reputare peccatorem et indigere Christi redemptione ; tertia propter *unitatem*, ut ab aliis membris Christi non discordet (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 2. a, 1, q. 2).

(3) Jam justificati si postea baptizantur, quamvis non recipiant effectum baptismi, qui est peccati purgatio, tamen recipiunt alios baptismi effectus, qui sunt characteris impressio, fidelium ab infidelibus distinctio, gratiæ augmentatio, pœnæ remissio et fomitis major repressio (RICHARD. A MED., IV, dist. 4, q. 2).

de la peine (*plenior remissio peccatorum quantum ad liberationem a tota pœna* — S. Thom., 3, q. 69, a. 4, ad 2). — En outre, il va de soi que la grâce et les vertus gagnent en plénitude (*plenior copia gratiæ et virtutum* — S. Thom.), en même temps que la concupiscence est affaiblie. *Qui mundus accedit, ibi fit mundior et omni habenti ibi amplius datur* (Petr. Lomb., l. c.). — Enfin, la réception réelle du sacrement donne à l'âme une plus grande assurance que les péchés sont pardonnés (Cfr. Estius, iv, dist. 4, § 22).

f) Le Baptême a-t-il chez tous les adultes une efficacité également parfaite (*utrum baptismus in omnibus æqualem habeat efficaciam* — S. Bonav.) ? Pour répondre à cette question, il faut distinguer entre les différents effets du sacrement. *Prima res baptismi est* character, *secunda est* infusio gratiæ, *tertia est* restitutio innocentiæ (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a, 1, q, 3). — Relativement au caractère et à l'innocence baptismale, il n'y a pas de différence, d'inégalité, de degré, en tant que cette innocence est prise négativement, pour la libération totale de toute coulpe et de toute peine. Nul n'est « plus » baptisé que tel ou tel autre (*magis baptizatus*); la rémission du péché et de la peine est complète en elle-même et, par conséquent, égale, bien que le nombre et la gravité des fautes pardonnées puissent n'être point les mêmes chez les différentes personnes qui sont baptisées (1). — Au contraire, la grâce du Baptême (*gratia novitatis*) est reçue dans une mesure plus abondante par ceux qui s'approchent du sacrement avec plus de piété et de dévotion (2). *Effectus baptismi quoad characteris impressionem et innocentiæ restitutionem in omnibus æqualis est; mensura tamen gratiæ in adultis secundum eorum dispositionem est major vel minor, at eadem gratia omnia, etiam plurima, peccata delet* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 1, a. 1, q. 3). — Si, entre ceux qui ont été baptisés, il en est dont la vie est plus vertueuse et plus parfaite, ce n'est pas toujours parce qu'ils ont reçu plus abondamment la grâce du Baptême; ce peut être aussi parce qu'ils profitent mieux de cette grâce. *Quod in baptizatis major vel minor gratia apparet, potest*

(1) Restitutio penes terminum a quo potest esse inæqualis, sed penes terminum ad quem semper est æqualis, quoniam quamvis ab inæquali impuritate, tamen ad æqualem puritatem restituit (Petrus a Tarant., iv, dist. 4, q. 3, a. 3).

(2) Quidam cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris, qui plus ei appropinquat, licet ignis, quantum est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat (S. Thom., 3, q. 69, a. 8).

dupliciter contingere: uno modo quia unus in baptismo percipit majorem gratiam quam alius propter majorem devotionem; — alio modo quia etiamsi æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest (S. Thom., 3, q. 69, a. 8, ad 2).

3. — Les enfants peuvent, eux aussi, recevoir le Baptême avant l'âge de raison (*paucorum dierum homines* — De vocat. gent. l. 2, c. 23). Ce Baptême n'est pas seulement admissible: il est utile, il est ordonné. Puisque, chez les enfants, il ne saurait y avoir obstacle à l'infusion de la grâce, la réception du sacrement est, ici, tout à la fois valide et salutaire (*digne*). — Que le Baptême des enfants soit parfaitement possible, il est facile de le prouver par plus d'une raison. Toutefois, ce n'est point dans l'Écriture mais dans la Tradition, qu'il faut chercher la preuve principale.

a) Pour démontrer qu'il est au moins probable (*probabile, credibile*) que le Baptême peut être donné aux enfants, on invoque d'ordinaire les textes de la Sainte Écriture attestant que des familles entières ont été baptisées. Ainsi Lydie et sa famille (Act., xvi, 15), Stephanus et sa maison (I Cor., i, 16) ont reçu le Baptême. On ne peut cependant accorder que ces textes démontrent, à proprement parler, qu'aux temps apostoliques le Baptême des enfants était en usage. En effet, tout d'abord il n'est rien moins que certain que dans ces « maisons » il y eût des enfants en bas âge; puis, en supposant même la présence de ces enfants, l'expression de « maison » pouvait fort bien s'employer sans que l'on soit obligé d'y comprendre aussi les petits enfants. Ainsi, le chef de la synogogue, Crispus, croit (*credidit*) au Seigneur avec toute sa maison (*cum* omni *domo sua* — Act., xviii, 8); et de l'officier royal il est dit dans l'Évangile: « Il crut, lui et toute sa famille » (Joann, iv, 53): or, dans ces deux cas, il n'y a point, évidemment, à songer aux enfants. — Mais si l'Écriture sainte n'affirme nulle part clairement et directement que les petits enfants étaient baptisés ou qu'ils peuvent recevoir le Baptême, on y trouve cependant consignées toutes les vérités et toutes les prémisses d'où le Baptême des enfants peut et doit se conclure,

α) Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (I Tim., ii, 4): il ne veut pas qu'aucun périsse (II Petr., iii, 9): cette volonté de Dieu, qui s'étend à tous, s'étend sans doute également aux enfants (βρέφη, *parvuli*, *pueruli*), car « le royaume des cieux est à eux » (Matth., xix, 13; Marc., x, 14; Luc., xviii, 15). Dès lors, l'unique porte, et, par conséquent, la porte nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux, doit leur être ouverte et accessible; et cette porte nécessaire est le Baptême (Joann., iii,

5). *Divinæ misericordiæ contradicit, qui negat baptismum parvulis posse exhiberi, et propter hoc hæreticum est hoc dicere* (S. THOM., IV, dist. 4, q. 3, a. 1, sol. 1).

β) Avant Jésus-Christ, la circoncision, comme type du Baptême, aidait les enfants à obtenir la justification : il faut donc que, dans la loi nouvelle, la grâce du Baptême soit aussi pour les enfants un moyen de salut. *Salvantur parvuli Judæorum sacramento circumcisionis et non salvabuntur parvuli christianorum sacramento baptismalis?* (PETR. VENER., *tr. c. Petrobrus.*). — Le flot des grâces divines s'épanche avec plus d'abondance sur les hommes, depuis que le prix de notre Rédemption a été payé sur la croix. Plus que d'autres, les enfants ont droit à cette grâce de la Rédemption, puisque le Sauveur, aux jours de sa vie mortelle, a témoigné une prédilection et une sollicitude spéciales à ces petits.

γ) Par Adam, le péché et la mort sont entrés dans le monde et ont atteint tous les hommes : Jésus-Christ, le nouvel Adam, est pour tous les hommes le principe de la grâce et de la vie nouvelle. « Jésus-Christ nous a été utile, non point seulement autant qu'Adam nous avait nui, mais infiniment davantage » (CHRYSOST., *Hom.* 10 *in Rom.* v, 16). Puisque, par la chute d'Adam, les enfants sont atteints par la faute originelle il faut que, par le don de la grâce de Jésus-Christ, ils puissent participer à la vie surnaturelle. Ce n'est point par un acte personnel, c'est uniquement parce qu'ils ont Adam pour père, qu'ils sont dans les liens du péché : raison de plus pour que, sans leur coopération personnelle, ils puissent être délivrés de la faute originelle par la régénération spirituelle (Cfr. ROM., v, 12-21 (1). *Originale peccatum, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti* (INNOC. III).

b) Au point de vue catholique, la possibilité du Baptême des enfants se déduit de la nature même de la chose ou, en d'autres termes, de l'efficacité (2) objective des sacrements. Les sacrements agissent toujours et partout où ils ne rencontrent aucun

(1) Magis consonat rationi et pietati, quod conditio parvulorum possit ab aliquo juvari quam lædi : sed parvuli sine suo consensu possunt trahere et trahunt *culpam* : ergo multo magis *gratiam* (S. BONAV., IV, dist. 4. p. 2, a. 2, q. 1).

(2) Quod (que le sacrement soit efficace par lui-même) traditum tenet universitas Ecclesiæ, quum parvuli infantes baptizantur, qui certe nondum possunt corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem : quin etiam flendo et vagiendo, quum in iis mysterium celebratur, ipsis mysticis vocibus obstrepunt, et tamen nullus christianorum dixerit eos inaniter baptizari (S. AUG. *de bapt.*, l. 4, c, 23, n. 30).

obstacle. Or, il ne peut y avoir d'obstacle chez les enfants. De leur part, une disposition ou préparation actuelle n'est pas possible: elle n'est donc pas davantage nécessaire pour recevoir la grâce sacramentelle de la justification. *Omnis suscipiens sacramentum suscipit rem, nisi habeat obstaculum; sed parvulus suscipit sacramentum et non habet obstaculum, quia* voluntas *non repugnat nec* culpa *potest resistere: ergo* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, a. 2, q. 1). — Que la volonté de l'enfant ne puisse pas s'opposer à la communication de la grâce, la chose est évidente. — Mais le péché originel dont l'enfant est atteint ne peut pas, non plus, empêcher l'infusion de la grâce, car, dans l'économie actuelle du salut, seul le péché actuel non encore regretté par la pénitence, empêche l'effusion de la grâce. Or, le péché originel, n'étant pas commis par la volonté propre, ne peut être, même chez les adultes, l'objet de la contrition proprement dite. Il ne constitue donc pas un obstacle à la grâce, mais il est effacé par la grâce comme la nuit est chassée par l'aurore. *Quia pueri non habent, unde possint converti ad causam justificantem, ipsa causa justificans, sc. passio Christi, applicatur iis per sacramentum baptismi et ex hoc justificantur* (S. Thom., *de verit.* q. 28, a. 3, ad 1).

Durant les premières années de sa vie, l'homme est, à tous égards, obligé de compter sur l'aide et sur l'appui des autres. Il faut que d'autres pourvoient à son bien dans l'ordre temporel comme dans l'ordre du salut. A ce dernier point de vue, la foi de l'Église et la foi des parents viennent en aide à l'enfant. Les enfants sont baptisés « uniquement sur la foi de l'Église » (*in sola fide Ecclesiæ.* — Trid., *sess.* 7, de bapt. can. 13); en d'autres termes, la miséricorde divine leur tient compte de la foi de l'Église comme s'ils croyaient eux-mêmes (1) et tout le rite du Baptême, qui leur est appliqué, est une véritable profession de foi. *Quia fides subvenit profitendo et hoc est in sacramento, ubi est professio mortis in signo, ideo subvenit per sacramentum* (S. Bonav., iv, dist. 4. p. 2, a. 2. q. 1). — De même, c'est grâce à la foi des parents que les enfants sont présentés au Baptême.

c) Mais la pratique universelle et constante de l'Église (2) est

(1) Pueri credunt, non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ, quæ iis communicatur, et hujus fidei virtute conferuntur iis gratia et virtutes (Thom., 3, q. 69, a. 6, ad 3. — Cf. Bellarm., l. 1, c, 11).

(2) Walafrid Strabon est donc dans l'erreur lorsqu'il prétend que, dans les premiers temps du christianisme, on ne baptisait pas les enfants. Notandum, primis temporibus illis solummodo baptismi gratiam dari solitam, qui et corporis et mentis integritate jam ad hoc pervenerant, ut scire et intelligere possent, quid emolumenti in baptismo consequendum,

la meilleure preuve de la licéité du Baptême des enfants. Dès les temps apostoliques, le Baptême des enfants était en usage dans l'Église, bien qu'à certaines époques et en quelques contrées des exceptions aient pu être faites, parce que, dans les circonstances, l'obligation de baptiser les enfants ne pouvait être ni aussi rigoureuse ni aussi universelle qu'elle l'est maintenant. Fréquemment on rappelle le devoir de « venir avec tout le zèle possible en aide aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de la parole », en se hâtant de leur faire administrer le Baptême (Siricius *ad Himerium*, ann. 385). Que le Baptême des enfants, « pour la rémission des péchés », fût universellement regardé, au IVe et au Ve siècle, comme une fondation et une institution venant du Seigneur et des Apôtres, S. Augustin l'atteste à maintes reprises (1) lorsque, dans sa lutte contre les Pélagiens, il fait du Baptême des enfants son principal argument pour prouver l'existence du péché originel. *Nulli hominum nato misericordia Dei et gratia est deneganda* (S. Cypr. ; ep. 64). — « Qui donc baptisera ces petits dans les sources de l'eau éternelle ? » s'écriaient les fidèles, lorsque, dans la persécution suscitée par les Vandales, les prêtres et les évêques étaient bannis ou mis à mort (2).

4. — Quant à la convenance et à l'opportunité du Baptême des enfants, nous en avons déjà la preuve dans la pratique universelle et ininterrompue de l'Église (3), et le Concile de Trente a expressément défini ce point (sess. 7, can. 13). Évidemment, ici, il est préférable, il est plus sage, il est plus salutaire de hâter le Baptême que de le différer jusqu'à l'âge de raison; il suffit pour s'en convaincre, de songer à tous les périls que courent ces petits êtres, comme aux grâces et aux bénédictions qu'ils reçoi-

---

quid confitendum atque credendum, quid postremo renatis in Christo esset servandum (*Lib. de exord. et increm.*, c. 27).

(1) Consuetudo matris Ecclesiæ in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est neque ullo modo superflua deputanda nec omnino credenda, nisi *apostolica* esset traditio (S. Aug., *de genesi ad lit.*, l. 10, c. 23).

(2) Qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquæ perennis? (Vict. Utic. *Hist. pers. vandal.*, 1, 2, c. 11).

(3) Tertullien proteste injustement contre cette pratique, en voulant que le Baptême soit différé le plus possible. *Cunctatio baptismi utilior est, præcipue circa parvulos... Fiant christiani, quum Christum nosse potuerint* (*De Bapt.*, c, 18). — S. Grégoire de Nazianze désire qu'on « attende la troisième année », mais il remarque : « Faut-il baptiser les enfants? sans doute, lorsqu'un danger (κίνδυνος) les menace : car il vaut mieux être sanctifié sans en avoir conscience, que de quitter cette vie sans avoir reçu le sceau et la consécration » (Orat. 40).

vent par le Baptême (1). *Si pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma, — primo quidem quia non exspectatur in iis major instructio aut etiam plenior conversio; secundo propter periculum mortis quia non potest iis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi* (S. Thom., 3, q. 68, a. 3). — *Secundum Thomam, Albertum, Bonaventuram ac alios plures infantes cito sunt baptizandi, quoniam circa eos periculum maximum est in mora.* Primo, *quoniam propter imbecillitatem naturæ de facili mori poterunt ac damnari.* Secundo, *quia minorem potestatem habent dæmones in pueris baptizatis nec spiritualiter nec corporaliter possunt iis tantas inferre molestationes ut aliis pueris, immo pueri baptizati sunt angelis sanctis amabiliores, utpote per supernaturalia charismata gratiæ et donorum atque virtutum ipsis similiores, propter quod diligentius custodiuntur ab ipsis.* Tertio, *quia ab infantia et pueritia homo facilius ad bona inducitur, melius assuescit firmiusque adhæret* (Dion. Cartus., iv, dist. 4, q. 5).

5. — Il va de soi que, partout et toujours, lorsqu'il y a danger de mort, les enfants doivent être baptisés sans retard, même dans le sein de leur mère, pourvu que l'ablution puisse véritablement être faite. — Mais, en dehors même de ce danger, d'après la discipline ecclésiastique partout en vigueur aujourd'hui, les enfants nouveau-nés doivent être le plus tôt possible *(quamprimum fieri poterit.*— Rit. Rom.) apportés à l'Église et baptisés, pour qu'ils ne meurent point sans le sacrement le plus indispensable au salut ou que, du moins, ils ne soient pas longtemps privés des précieux effets de ce sacrement. En certains diocèses, il est expressément interdit de différer le Baptême au delà du deuxième ou du troisième jour après la naissance, si de graves motifs ne justifient ce retard. Les parents chrétiens ont donc le devoir strict d'assurer à leurs enfants au temps convenable, c'est-à-dire le plus tôt possible après la naissance, le bienfait inappréciable et la grâce du Baptême.

6. — Lorsque ceux qui ont reçu le Baptême dans leur enfance sont parvenus à l'âge de discrétion, il n'y a pas à leur demander s'ils veulent ou non approuver les promesses faites et les engagements pris en leur nom par leurs parrains : ils ne sont pas libres, en effet, de garder ou de rejeter les engagements du Bap-

---

(1) Est baptismus infantibus utilissimus : liberantur enim a potestate diaboli, fiunt Christi et Ecclesiæ membra, præveniuntur, ne repentinis et inopinatis casibus obruantur ac perpetuo pereant, armantur adversus dæmonis tentationes ac denique disponuntur, ut firmius ac stabilius illis religio adhæreat (Suarez, disp. 25, sect. 2, n. 3).

tême : ils y sont obligés irrévocablement par la loi divine. Par le seul fait du Baptême validement reçu, c'est-à-dire en vertu du caractère ineffaçable imprimé en leur âme, ils sont tenus d'obéir à l'Église, d'accepter la foi chrétienne qui leur est annoncée, d'observer tous les commandements de l'Église (Cfr. Trid., sess. 7, de bapt. can. 14, 7. 8.) (1) — *Parvuli cum adoleverint non sunt interrogandi, utrum quæ patrini eorum nomine promiserunt, rata habere velint. Sicut enim e Dei voluntate omnes ad baptismum suscipiendum, ita etiam ad illa, quæ e suscepto sequuntur, officia explenda tenentur* (Coll. Lac., V, 320). — L'obligation que les enfants baptisés ont de professer et de suivre la religion chrétienne au sein de l'Église catholique ne vient nullement des promesses faites en leur nom par les parrains : elle vient de la volonté et de la loi de Dieu qui, en tant que souverain Seigneur et Maître de toutes les créatures, a disposé et prescrit pour tous les hommes que l'unique moyen ordinaire pour atteindre leur fin ou leur salut, est de recevoir le Baptême et d'accepter les devoirs qui résultent du caractère baptismal. Ces enfants ont, au Baptême, sans aucune coopération de leur part, reçu l'abondance des richesses et des grâces célestes ; ils ont été mis sur le chemin du salut : ils ont donc tout motif, une fois parvenus à l'âge de raison, pour accepter sciemment, avec joie et reconnaissance, les devoirs que Dieu leur impose. *Felix necessitas est, quæ in meliora compellit* (S. Aug.).

Par le Baptême, il s'établit une alliance sainte et solennelle entre le Rédempteur et le baptisé : aux promesses sérieuses par lesquelles le baptisé s'engage à renoncer au monde et à vivre pour Dieu, répondent les plus magnifiques promesses de Jésus-Christ. Lorsqu'on appelle ces promesses du Baptême des « vœux », le mot « vœu » (*votum*) ne doit être pris, cependant, qu'au sens large de l'expression (2). *Parvuli obligantur, quia ibi non requiruntur nisi ea, ad quæ tenentur de jure naturali, nulla autem supererogationis... Talis obligatio non* proprie, *sed* extenso nomine *est* votum, *quia voluntaria obligatio, nec facit duplex peccatum, quia non obligatur magis quam prius de ne-*

(1) Promissio quæ fit in baptismo parvulos obligat, ita ut postea velint nolint cogantur eam habere ratam, etiamsi non per se, sed per alios eam ediderint. Igitur non ex voto, sed aliunde vim habet obligatio, quæ suscipitur in baptismo (Bellarm., *De monach.*, c. 19).

(2) Promissio quæ fit in baptismo est solum quædam testificatio et acceptatio obligationis, quam lex Dei secum affert, proinde non appellanda votum, nisi forte improprie et largo modo, non autem est nova promissio novam obligationem includens atque adeo votum proprie dictum (Bellarm., *De monach.*, c. 19).

cessitate, sed de bono et æquo (S. Bonav., iv, dist. 6, p. 2, a. 3, q. 1).

7. — Tout comme les adultes, les enfants reçoivent les effets, tous les effets du sacrement (*recipiunt* plene *rem sacramenti* — S. Bonav.) (1), c'est-à-dire non pas seulement le caractère, mais encore la rémission du péché originel, et la grâce de la sanctification avec « le noble cortège de toutes les vertus » (Cat. Rom.) (2) *Parvulis in baptismo cum gratia habitus perfecti virtutum conferuntur... Baptismus ita facit evolare parvulum si moriatur, ut adultum ; sed virtutes sunt pennæ ad volandum in cœlum : ergo parvulus habet virtutes, si baptizatur* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, a. 2, q. 2). — L'Esprit Saint descend dans le cœur de l'enfant, il en fait son temple et sa demeure permanente ; avec la grâce, il y répand ses dons et toutes les vertus surnaturelles, principalement la foi, l'espérance et la charité. *In receptione baptismi infunduntur etiam parvulis gratia gratum faciens, virtutes theologicæ, dona quoque et virtutes caritati et gratiæ inseparabiliter counitæ : quo constat, quod animæ parvulorum baptizatorum valde pretiosis et speciosis, immo pulcherrimis et supernaturalibus ornamentis sunt decoratæ* (Dion. Cartus., *Element. theol.*, prop. 133). — Sans doute, ces vertus infuses ne sont d'abord, chez les enfants, que des habitudes, c'est-à-dire des facultés, des qualités à l'état de repos ; pour qu'elles agissent, se développent et se traduisent par des actes, il faut l'usage de la raison, comme aussi la grâce actuelle et l'enseignement extérieur. *Etsi potentiæ in parvulo non sint idoneæ ad exeundum in usum gratiæ et virtutum, nihilominus tamen idoneæ sunt non solum per donum gratiæ, sed etiam per habitus virtutum decorari et perfici* (S. Bonav., ii, dist. 26, q. 5). — C'est évidemment par une heureuse conséquence de cette dot surnaturelle que l'âme encore si tendre des enfants, lorsqu'elle y est encouragée par des circonstances et des influences favorables, s'ouvre si facilement et, pour ainsi dire, naturellement à la foi religieuse. « Les enfants prient volontiers, quand ils y sont invités... Dans l'âme de ces petits, la grâce du Baptême, semblable à une jeune plante, aspire à tout ce qui est religieux dans la prière, dans le service de Dieu, dans l'enseignement »

---

(1) Effectus baptismi sunt peccati purgatio, gratiæ collatio, pœnæ remissio, characteris impressio et fomitis repressio : hæc autem parvuli recipiunt in baptismo, quia anima nata est prædictos effectus suscipere et in parvulis nihil est, quod eorum susceptionem possit impedire (Richard. a Med., iv, dist. 4, a. 1, q. 1).

(2) Cfr. surtout S. Thom., 3, q. 69, a. 6. — Estius IV, dist. 4, §. 6.

(A. Stolz). La simplicité du cœur, l'humilité et la pureté disposent merveilleusement les enfants à recevoir la parole de Dieu qui leur donne intelligence et sagesse (Ps. cxviii, 130 ; xviii, 8). *Fuit conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his, quæ sunt christianæ vitæ, firmius in ea perseverent* (S. Thom., 3, q. 68, a. 9).

Alors que les adultes reçoivent la grâce baptismale plus ou moins abondamment, suivant la disposition qu'ils apportent au sacrement, tous les enfants reçoivent la grâce dans la même mesure, parce qu'il ne peut y avoir chez eux une différence dans les dispositions. *Quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum (quia non in fide propria, sed in fide Ecclesiæ baptizantur), omnes* æqualem *effectum percipiunt in baptismo* (S. Thom., 3, q. 69, a. 8). — *Quia Deus operatur secundum exigentiam sacramenti et ulterius unus non est magis dispositus quam alter, ideo* æqualiter *omnibus parvulis dat, quantum est de lege communi* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, q. 3). — Ce que les enfants reçoivent n'est d'ailleurs qu'un *minimum* de la grâce sacramentelle, puisqu'ils sont incapables d'une disposition actuelle, telle qu'elle est demandée aux adultes avant le Baptême. *Quia unicuique magis prodest fides et dispositio propria quam aliena, ideo ceteris paribus majorem gratiam recipiunt adulti in baptismo quam parvuli* (Richard. a Med., iv. dist. 4, a. 3, q. 3).

La conservation et l'accroissement de la grâce du Baptême dépendent, en tous cas, de la coopération et du zèle du baptisé dès qu'il est parvenu à l'âge de raison. *Gratia accepta in pueris non facit iis necessitatem ad bonum, sed inclinationem tantum et ideo postquam ad perfectam ætatem pervenerint, possunt diversimode gratia accepta uti et inde est, quod quidam proficiunt et perseverant, quidam vero deficiunt, non ex diversa quantitate gratiæ in baptismo perceptæ* (S. Thom., iv, dist. 4, q. 2, a. 3. sol. 3, ad 2).

§ 36. — Nécessité du Baptême.

1. — Il est incontestable que le Baptême est le sacrement le plus indispensable ou le plus nécessaire au salut. *In via* necessitatis *baptismus est potissimum sacramentorum* (S. Thom., 3, q. 65, a. 3). — Alors que le sacrement de la Pénitence n'est nécessaire qu'à ceux qui, après le Baptême, ont péché gravement, la nécessité du Baptême s'étend à tous les hommes sans excep-

tion. Omnes *tenentur ad baptismum et sine eo non potest esse salus hominibus* (S. Thom., 3, q. 68, a. 1). — La nécessité universelle et rigoureuse de ce sacrement vient de ce que Dieu a institué et prescrit le Baptême comme l'unique moyen ordinaire d'arriver au salut (1). Au fond, la nécessité du Baptême pour le salut est la même que la nécessité d'appartenir à l'Église catholique, puisque l'union extérieure et intérieure à l'Église, ou, en d'autres termes, l'indispensable incorporation dans le corps mystique de Jésus-Christ, se fait précisément par le Baptême : hors de l'Église, pas de salut : de même sans le Baptême, pas de salut.

2. — Afin de mieux comprendre et d'établir plus solidement cette nécessité du Baptême pour le salut, c'est-à-dire pour la grâce et la gloire, qu'il s'agisse des enfants ou des adultes, il faut distinguer une double nécessité : la nécessité de précepte, et la nécessité de moyen (2). L'une et l'autre se rencontre dans notre sacrement : le Baptême est, pour tous les hommes, la voie voulue par Dieu en vue de leur salut, et, par conséquent, le Baptême doit être reçu en vertu d'un précepte divin. Mais à ce point de vue, encore, il y a une différence importante entre les enfants et les adultes.

3. — Pour tous les hommes sans exception, le Baptême est institué et destiné positivement par Dieu comme l'unique moyen ordinaire, par conséqnent comme le moyen nécessaire pour le salut. Lorsque, même sans qu'il y ait aucune faute de la part de l'homme, ce moyen fait défaut ou n'est appliqué en aucune manière, ni en fait (*in re*), ni en désir (*in voto*), la fin surnaturelle qui est le salut éternel ne peut être atteinte. — D'après la parole bien claire du Sauveur (Joann., III, 5), l'homme ne peut passer de l'état du péché originel à l'état de grâce et d'enfant adoptif de Dieu, sans le bain de la régénération ou sans le désir de ce bain salutaire (*sine lavacro regenerationis aut ejus*

---

(1) Inter omnia sacramenta *maximæ necessitatis* est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia *pueris aliter omnino subveniri non potest* et adulti non possunt aliter quam per baptismum *plenam* remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad pœnam (S. Thom., 3, q. 67, a. 3).

(2) Dicitur aliquid necessarium *necessitate medii*, sine quo vel ex natura rei vel ex institutione Dei non potest haberi finis, ita ut carentia et omissio ipsius sive culpabilis sive inculpabilis impediat consecutionem finis, unde vocatur necessitas finis et unicum medium : illud vero dicitur necessarium *necessitate præcepti*, cujus culpabilis tantum, non autem inculpabilis transgressio vel omissio impedit consecutionem finis (Mastrius, IV, disp. 6, q. 7, n. 178).

volo — TRID., sess. 6, cap. 4). — *Omnes quotquot sunt visione Dei privantur, nisi per baptismum* fluminis *vel* flaminis *renascantur* (S. BONAV., II, dist. 30, a. 1, q. 2). — Sans la réception réelle du Baptême ou, du moins, sans une union spirituelle avec le sacrement du Baptême, telle qu'elle est renfermée dans la charité ou dans la contrition parfaite, l'homme déchu en Adam ne peut être arraché à la puissance des ténèbres pour être transféré dans le royaume de la vérité et de la grâce, dont l'Auteur, le Maître et le Chef est le Fils bien aimé de Dieu (COLOSS., I, 13) (1).

Après la double affirmation : « En vérité, en vérité je vous le dis », la nécessité du Baptême pour le salut est expressément et clairement formulée en ces termes solennels « qu'il faut fréquemment expliquer aux fidèles » (CAT. ROM.) : « Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (JOANN., III, 5). Si l'on examine attentivement le sens de ce texte, l'on constate aussitôt que la réception du Baptême est donnée ici non pas seulement (aux adultes) comme un devoir, mais en outre et tout d'abord comme l'unique moyen et, par conséquent, comme le moyen nécessaire pour tous les hommes, dans l'ordre ordinaire de la Providence, pour entrer en possession de la vie surnaturelle et du royaume des cieux. — L'affirmation est générale : elle n'admet pas d'exception : elle s'étend même aux petits enfants (2). « Si quelqu'un (*nisi quis*, ἐὰν μή τις) n'est pas baptisé, c'est-à-dire tout homme qui n'est pas baptisé ne peut voir ou posséder le royaume de Dieu, il est exclu de la participation à ce royaume. *Quisquis* natus *est necesse est ut* renascatur ». Puisque cette sentence du Sauveur relativement au Baptême doit s'étendre même aux enfants qui ne sont pas encore capables d'une obligation, il est donc impossible d'y voir un simple précepte : il faut y reconnaître la promulgation d'un moyen nécessaire au salut. — Que le Baptême soit donné ici comme un moyen nécessaire pour être sauvé, c'est ce qui ressort également de l'effet que Dieu a attaché à ce sacrement. Le Baptême a pour but de donner à l'homme

(1) Gratia baptismalis seu innocentialis necessaria est ad regnum (JOANN., III, 5). Et ratio hujus est, quia propter peccatum primorum parentum omnes nascimur *filii iræ* (EPHES., II, 3) ; si filii iræ, ergo filii indignationis, non filii regni, sed perditionis. Oportet ergo nos de necessitate purgari et gratificari per restitutionem innocentiæ, quod facit *gratia baptismalis* (S. BONAV., *serm.* 2, *de regno Dei*, n. 19).

(2) Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua necessitate præventum... nemo ascendit in regnum cœlorum, nisi per sacramentum baptismatis (S. AMBR., *de Abrah.*, l. 2, c. 11).

coupable la capacité radicale et fondamentale d'entrer dans le royaume des cieux ; en d'autres termes, il est destiné à donner à l'homme la grâce de la régénération spirituelle. Cette naissance nouvelle, dont l'homme, atteint par la faute d'origine et par la mort qui en est la conséquence, a l'indispensable besoin pour parvenir à l'adoption divine, à l'héritage céleste, au bonheur éternel, — cette naissance nouvelle ne peut plus, dans l'économie chrétienne du salut, se faire comme auparavant par le Saint Esprit seulement, mais par l'Esprit Saint et par l'eau (1). Maintenant, c'est par l'élément de l'eau que le Saint Esprit opère la régénération surnaturelle et la vie nouvelle du baptisé. C'est pourquoi la naissance spirituelle, qui dispose et conduit à la vie éternelle, doit toujours s'accomplir par le moyen de l'Église. Celui qui n'a point l'Église pour mère, ne peut avoir Dieu pour père.

4. — La loi lie la volonté de l'homme, sa volonté consciente et libre : la nécessité du précepte (*necessitas* præcepti) ne peut donc s'étendre qu'à ceux qui ont suffisamment l'usage de la raison. Ce qui est simplement de précepte pour obtenir le salut ne doit, par conséquent, être accompli que par ceux-là qui sont en état de l'accomplir, en sorte qu'ici c'est seulement l'omission consciente et volontaire, c'est-à-dire l'omission coupable ou la désobéissance qui a pour conséquence la perte du salut. « *Deus nullum obligat ad impossibile ex præcepto suo* ». Une chose simplement de précepte cesse, dès lors, d'être nécessaire au salut quand il y a impossibilité de faire ou d'observer cette chose. Telle chose peut ainsi être de précepte sans constituer un moyen nécessaire au salut ; au contraire, tout moyen nécessaire au salut est toujours rigoureusement de précepte pour quiconque peut remplir ce précepte (2). Puis donc qu'en vertu

---

(1) Ut regeneratio nunc per *aquam* fieret et *Spiritum*, quum prius solum fieret per Spiritum, conveniebat 1) eo quod sicut sub Christo primum cœpit prædicari aperte regnum cœlorum et hæc spiritualis regeneratio, ita et ab ipso primum instituendum erat hujus ad consequendum regnum cœlorum regenerationis symbolum, quo tamen non solum intelligeremus spiritualem hanc innovationem, sed eamdem etiam efficaciter consequeremur ac de consecuta certiores redderemur ; 2) quoniam enim ex omnibus gentibus plerique regenerandi erant ad vitam æternam, ob id jam conveniens erat signum quoddam institui, quo a se mutuo dignoscerentur, quicumque ad eam essent regenerati et ascripti novo illi populo, ad quem pertinebat promissio regni cœlorum (Jansen. Gandav. *in Concord. Evangel.* c. 20).

(2) Qui sub præcepto aliquo tenetur ad *finem*, sub eodem præcepto tenetur ad *medium unicum*, quod suppetit ad consequendum finem (Salmant., *De pœnit.*, disp. 4. dub. 1, n. 22).

de l'ordination divine le sacrement du Baptême est un moyen nécessaire au salut, il s'ensuit que la réception de ce sacrement est de précepte rigoureux pour les adultes. *Baptismus fluminis sive aquæ est necessarius, quia Deus* instituit *et quia instituit sub* præcepto, *et quoniam quæ* præcepta *sunt sunt necessaria ad salutem ideo talis baptismus est ad salutem necessarius* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, a. 1, q. 1). — L'obligation de recevoir le Baptême résulte d'abord de cette autre obligation que Dieu a imposée à tous les hommes d'entrer dans l'Église qui seule peut conduire au salut, puisque cette entrée dans l'Église ne peut se faire que par le Baptême. — En outre, le précepte divin de recevoir le Baptême est promulgué non seulement en S. Jean, iii, 5, mais encore, au moins indirectement, en S. Matthieu, xxviii, 19. En effet, de même que, d'après ce dernier texte, les ministres de l'Église reçoivent la mission et le pouvoir de baptiser tous les hommes, ainsi tous les hommes sont tenus de recevoir le Baptême. — L'obligation universelle de ce sacrement s'imposa dès que l'Évangile fut suffisamment promulgué (*post promulgatum Evangelium.* — Trid., sess. 6, cap. 4) ; car une loi n'oblige qu'à partir du moment où elle est promulguée par un acte officiel et public. Pour les Juifs, cette promulgation n'eut pas lieu avant la première Pentecôte ; pour les Gentils, elle se fit un peu plus tard, à peu près avec le baptême du centurion Corneille et des siens (Act., x). Mais lorsque la Loi nouvelle, avec l'obligation universelle du Baptême, entra en vigueur, la circoncision chez les Juifs (1) et le rite religieux ou sacramentel qui y correspondait chez les Gentils, perdirent toute valeur, en sorte que ces deux moyens ne pouvaient plus servir à la justification des enfants.

Du précepte et du devoir de recevoir le Baptême on n'est délié ni par le martyre imminent, ni par la grâce et le pardon des péchés que donnent la charité ou la contrition parfaites : il faut l'impossibilité de recevoir le sacrement (2). *Nullus sine baptismo potest salvari, si possit et negligat baptizari. Et hoc est*

---

(1) Patet quod quum sacramentum baptismi sit institutum loco circumcisionis, quod circumcisio cessare debuit, maxime quum illud sacramentum sit expressius in significando, efficacius in curando et levius in portando (S. Bonav., iv, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1).

(2) Sacramentum baptismatis est necessarium quantum ad omnes, ut realiter accipiatur, quia sine eo nullus regeneratur ad vitam, et ideo oportet, quod ipsum habeatur in re vel in voto, quantum ad præoccupatos : nam si contemptus in aliquo baptismum aquæ excludat, neque baptismus flaminis nec sanguinis prodest ei ad vitam æternam (S. Thom. *in Joann.* c. 6, lect. 7).

quod dicit Augustinus, quod « potest quis salvari non percepto sacramento baptismi, sed non potest sacramento contempto ». Tunc autem contemnit, quum baptizari potest et locus et tempus se offert et negligit, et tunc etiam privatur baptismo flaminis, *quia a gratia cadit* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, a. 1, q. 1).

5. — Évidemment, un ordre positif de recevoir le Baptême ne peut être donné personnellement aux petits enfants : mais les fidèles adultes, aux soins de qui ils sont confiés, ont le devoir strict de leur assurer le bienfait de la régénération spirituelle. Pour ces petits, le Baptême d'eau est encore plus indispensable que pour les adultes. Les enfants sont incapables, par leurs propres actes et par le Baptême de désir, d'acquérir la vie surnaturelle et de poser ainsi la condition nécessaire au salut (1) : par conséquent, le sacrement du Baptême reste pour eux l'unique moyen que l'on a de leur venir en aide dans cet ordre du salut (2). *Nulla igitur ex nostro arbitrio præter baptismum Christi salus æterna promittatur infantibus, quem non promittit scriptura divina, humanis omnibus ingeniis præferenda* (S. AUG., *de pecc. mer. et rem.*, l. 1, c. 23, n. 33).

Le Baptême est également nécessaire aux enfants nés de parents chrétiens; ils sont les fils d'Adam, quoique nés de parents baptisés; ils sont donc atteints par le péché originel. *Fili baptizatorum cum peccato originali nascuntur, unde indigent baptizari* (S. THOM., 3, q. 68, a. 1, ad. 2). — *Necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt* nascendo, *ita per Christum salutem consequantur* renascendo (S. THOM., 3, q. 68, a. 9). — L'histoire est là pour attester que, dès l'origine, c'était, dans l'Église entière, la doctrine et la conviction universelles que, sauf le rare privilège du martyre, le Baptême d'eau est le seul moyen de justification et de

---

(1) Parvulus si haberet baptismum *flaminis* sine baptismo aquæ, nunquam damnaretur. Quod ergo damnatur, hoc est quia privatus baptismo aquæ caret gratia Spiritus sancti, quia aliter ad gratiam non potest disponi... nec damnatur parvulus propter transgressionem præcepti, sed propter culpam originalem, quæ remanet non deleta. (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Nullus parvulus salvatur nisi virtute sacramenti, quantum est de lege communi, non quia parvulus teneatur ex præcepto, sed quia sine sacramento vel quod æquivaleat sacramento, *Deus non disposuit dare gratiam*. Hoc dico, quia qui propter hoc solum occisus est a persecutore, quum portaretur ad baptismum, ne baptizaretur, moritur pro baptismo : ideo in sanguine suo pie creditur baptizatus. Si autem alia de causa occiditur, quantumcumque deferatur et pro eo oretur, damnatur (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, dub. 4).

salut pour les enfants (1). *Quisquis dixerit quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli qui sine sacramenti ejus participatione de vita exeunt, hic profecto et* contra apostolicam prædicationem *venit et* totam condemnat Ecclesiam, *ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio creditur aliter eos in Christo vivificari omnino non posse* (S. Aug., *ep.* 166, c. 7, a. 21).

6. — Puisque Jésus-Christ lui-même a clairement fait du Baptême un moyen indispensable à tous les hommes pour le salut et une loi fondamentale de son royaume (Joann., III, 5), l'Église catholique a dit toujours et partout que les enfants ne peuvent être sauvés et entrer au ciel que par la réception du baptême. *Non potest pueris alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi* (S. Thom., 3, q. 68, a. 3). — Aussi les tentatives faites par quelques théologiens (2) en vue de trouver un autre moyen de salut pour les enfants morts sans Baptême, doivent-elles être tenues pour inadmissibles et contraires à l'enseignement catholique.

C'est donc se mettre en contradiction avec l'Écriture (Joann., III, 5) et avec la Tradition, que d'affirmer que les enfants, qui

---

(1) Adulti quidem, qui a baptismo re suscipiendo impediuntur, ejus tamen voto salvari possunt. Infantes vero, quum huius voti capaces non sint, a regno cœlesti, i. e. beatitudine excludi, si baptismo non regenerati discedunt, *fides docet* (Coll. Lac., v, 320).

(2) In casu necessitatis ad salutem puerorum sufficere videtur baptismus *in voto parentum*, præcipue cum aliquo exteriori signo... Et sic parvulus ex *baptismo flaminis voto parentis suscepto* salvaretur, si impossibile esset ipsum baptizari aqua. Debet autem in tali casu parens signo crucis infantem cum invocatione Trinitatis munire et Deo offerre morientem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Cajetanus in 3, q. 68, a. 1-2). On sait que, sur l'ordre de Pie V, cette opinion erronée dut disparaître du Commentaire sur la Somme de S. Thomas. — « En admettant que les enfants morts sans Baptême peuvent être sauvés par le Baptême de désir, nous ne croyons point aller contre l'esprit de l'Ecriture et de l'Eglise, mais bien plutôt nous y conformer... Si l'on objectait l'impossibilité du Baptême de désir chez les enfants, on devrait songer que la foi des parents et leur désir de baptiser leurs enfants, sont appliqués à ces enfants ». (Klee, *Dogmatik*, 4e edit., p. 611, 646). — « Sans doute, ceux-là seuls qui ont l'usage de la raison peuvent avoir le désir du Baptême ; mais il n'est pas impossible que les enfants aient conscience d'eux-mêmes au moment de la mort, qu'ils soient alors éclairés par la grâce de la foi, purifiés par le Baptême de désir et, par conséquent, sauvés » (Laurent, *Grosserer Katechismus* [Luxembourg, 1866], p. 271). — « Pour les enfants qui meurent prématurément, la mort elle-même est peut être un quasi-sacrement... et le véhicule de la grâce » (Schell, *Dogmatik*, III, 479, 480). — On trouvera d'autres opinions dans Corblet, *Histoire du baptême*, I, 157-159. — Euseb. Amort, *De bapt.*, q. 3.

n'arrivent pas au Baptême, peuvent être régulièrement sauvés par la prière et par la foi des parents. *Huic legi* (Matth., xxviii, 19) *collata definitio illa* (Joann., iii, 5) *obstrinxit fidem ad baptismi necessitatem* (Tert., *de bapt.*, c. 13). — Le texte même de l'Évangile suffit pour rejeter impitoyablement cette limitation arbitraire, cette exception à la nécessité universelle du Baptême. — Depuis que l'œuvre de la Rédemption est achevée, depuis que l'Église est fondée, ce n'est plus assez (comme auparavant), pour le salut des enfants, d'un usage religieux quelconque et de l'expression ou manifestation de la foi de quelque autre personne : en vertu de l'institution divine, il faut, sans aucune exception, la confession objective de la foi de l'Église, confession contenue dans le rite du baptême (1), pour que les enfants soient incorporés à Jésus-Christ et participent à la grâce de Jésus-Christ. Ce n'est qu'en tant qu'ils sont membres de Jésus-Christ et de l'Église, seul moyen de salut établi par lui, que les enfants peuvent parvenir à la vie éternelle. *Vita non est nisi membrorum capiti unitorum* (S. Thom., 3, q. 69, a. 5).

Plus arbitraire encore et plus dangereuse est cette autre hypothèse, imaginée plus récemment, que les enfants non baptisés reçoivent au moment de la mort la foi et la grâce nécessaires pour obtenir de Jésus-Christ le salut par le Baptême de désir.

Non seulement cette opinion ne repose ni sur l'Écriture, ni sur la Tradition, ni sur la raison, mais elle aboutit à des conséquences en contradiction avec d'autres vérités absolument incontestables. Par exemple, nul homme ne pourrait quitter cette vie avec le seul péché originel, et les enfants qui meurent sans Baptême pourraient ou devraient s'attirer l'éternel châtiment de l'enfer en rejetant la grâce offerte ; leur sort deviendrait pire. Bien que le Baptême soit actuellement, pour les enfants, l'unique moyen d'être délivrés de la faute originelle et d'acquérir le droit à la béatitude du ciel, la condition des enfants nés de parents chrétiens est bien meilleure que celle des enfants nés avant le christianisme, puisque la miséricorde divine a voulu que notre sacrement pût être administré facilement, en tout

(1) Post passionem Christi formata est Ecclesia et ecclesiastica sacramenta et omnis parvulus, qui salvatur, in fide Ecclesiæ salvatur, quantumcumque parentes sint mali. Et ideo nisi opus ecclesiasticum, utputa sacramentale, fiat circa eum, expers est fidei Ecclesiæ ac per hoc et salutis. — Alia etiam ratio est : quia, quum omnes post passionem salventur per fidem passionis jam revelatæ, ideo congruebat huic tempori, ut nullus salvaretur, nisi vel in se haberet fidem vel circa ipsum fieret expressa fidei professio quantum ad mortem Christi (S. Bonav., IV, dist. 4. p. 2, dub. 4).

lieu, en tout temps, par n'importe qui. *Baptismus est medium justificationis efficacissimum, universalissimum et facillimum* (PLATEL, *de bapt.* n. 173).

7. — Il est de coutume d'examiner ici cette autre question : Quel est, dans l'autre vie, le sort des enfants morts sans Baptême ? La réponse à cette question ne contribue pas peu à faire mieux comprendre et apprécier la nécessité du Baptême pour le salut : signalons donc, brièvement du reste, les points suivants.

a) La foi catholique enseigne, et par conséquent, il faut croire fermement que les enfants, qui sortent de ce monde sans avoir été baptisés, ne peuvent entrer dans la vie éternelle, qu'ils sont éternellement exclus du ciel et de la gloire du ciel. En effet, ils restent éternellement souillés par la faute d'origine, et le châtiment propre à cette faute est l'éternelle privation de la bienheureuse vision de Dieu (« *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei* » — INNOC. III). *Ejectus fuit homo a nuptiis non solum propter enormitatem actualis prævaricationis, sed etiam propter carentiam vestis nuptialis, qua quia caret homo in originali conceptus*, nisi vestiatur in baptismate, *non permittitur aulam superni regis intrare, exigente hoc illius supernæ aulæ dignitate* (S. BONAV., II, dist. 32, a. 3, q. 1). — Les enfants, qui n'ont pas été baptisés avant la mort, meurent en état de péché et de disgrâce ; ils sont par conséquent damnés (*damnantur*), en ce sens, du moins, qu'ils souffrent la peine du dam (*pœna* damni) et qu'ils sont éternellement exclus du bonheur du ciel. De même, en effet, qu'en vertu de l'économie réelle du salut, l'homme est nécessairement, ici-bas, ou en état de grâce ou en état de péché ; ainsi, dans l'autre vie, il n'y a pas de milieu entre la béatitude et le châtiment. Il va de soi que ces enfants sont également bannis du séjour bienheureux des élus et relégués dans un lieu de châtiment que, d'une manière générale on appelle « *infernus* ». *Potest* infernus *appellari locus inferior, in quo quis* punitur *pœna damni, et iste dicitur* limbus. *Et in hunc descendebant ante Christi adventum ss. Patres et descendunt nunc* parvuli non baptizati. (S. BONAV., IV, dist. 45, a. 1. q. 1).

Quant à cette autre question : En quoi consiste plus précisément le châtiment de ces enfants ? on ne peut y répondre avec la même certitude, parce que la Révélation divine ne détermine rien expressément à ce sujet. De là les opinions très diverses des Pères et des théologiens quand il s'agit de la nature et de la mesure de la punition réservée, dans l'autre monde, aux enfants morts sans baptême. *Quia super hac quæstione nec expresse loquitur Scriptura nec expresse eam Sancti determi-*

nant, ideo doctores theologiæ hic opinantur contraria... *De his non est aliquid asserendum* incaute, *nisi quantum ex Scripturis et doctrina seu determinatione Ecclesiæ innotescit* (DION. CARTUS., II, dist. 33, q. 2). — De nuances en nuances, les opinions théologiques vont, d'une part jusqu'à une rigueur excessive et, d'autre part, à une excessive mansuétude (1). Du reste, il est bien difficile de défendre les deux opinions extrêmes : l'une veut que ces enfants soient punis du feu éternel de l'enfer ; l'autre qu'ils jouissent d'une parfaite félicité naturelle. Quel que soit le sort de ces enfants dans l'éternité, il reste hors de doute que leur châtiment est aussi doux qu'il peut être dans l'autre vie, puisque leur faute est plus légère (2). *Omnium peccatorum minimum est originale in posteris, quoniam minimum habet de voluntario : non enim est voluntarium voluntate hujus personæ, sed primi parentis* (DION. CARTUS., II, dist. 33, q. 2).

b) D'après l'opinion la plus commune et la mieux fondée en raisons intrinsèques, ceux qui n'ont d'autre faute que le péché originel ne souffrent, dans l'autre vie, que la peine du dam (*pœna damni*) ; ils n'ont pas à subir la peine positive du sens (*pœna sensus*), c'est-à-dire la peine de l'enfer, le feu et le ver rongeur de la conscience. *Sicut dicunt magistri, parvuli non habent pœnam sensus nec quantum ad ignem nec quantum ad vermem, sed solum pœnam damni et ideo pœna erit mitissima* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, dub. 5). — *Parvuli decedentes in peccato originali non sentiunt pœnæ ignis acerbitatem, privantur tamen Dei visione et ponuntur in loco vili* (S. BONAV., II, dist. 33, a. 3, q. 1). — Le tourment positif ou le châtiment du feu correspond en effet à cet attachement désordonné aux biens créés et au plaisir coupable (APOC., XVIII, 7) qui ne se trouve que dans le péché actuel et personnel et non dans la faute originelle. Lorsque l'Église déclare que le châtiment du péché originel est autre (*dispar*, ἄνισος) que celui des péchés personnels, il faut entendre non pas seulement une différence dans le degré, mais bien plutôt une différence spécifique ou essentielle, telle qu'elle existe entre le péché originel lui-même et le péché actuel. Or la peine ne sera essentiellement différente que si la faute d'origine ne condamne point (comme le péché actuel) au feu de l'enfer,

---

(1) Quinque numerantur sententiæ de supplicio ejusmodi infantium, quæ paulatim a summa lenitate ad summam severitatem descendunt (BELLARM., *De amiss. grat. et stat. pecc.* l. 6, c. 1).

(2) Quis dubitaverit, parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros ? (S. AUG., *c. Jul.*, l. 5, c. 11, n. 44).

mais à la seule privation de la vision béatifique. *Definimus, illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel* solo *originali decedunt, mox in infernum descendere,* pœnis *tamen* disparibus puniendas (Bulla EUGEN. IV, « Lætentur cœli »).

c) En tout cas, la privation de la vision béatifique et de la gloire du ciel est, en elle-même, une peine extrêmement grande (*pœna damni æterni, immensi et maximi* — DION. CARTUS.), pour ces enfants qui, eux aussi, étaient appelés à une fin surnaturelle et disposés à cette fin, du moins d'une manière éloignée, en vertu du bienfait commun de la Rédemption. Mais on se demande si les enfants ont conscience de cette perte de la béatitude céleste, et si elle est pour eux la cause d'une souffrance intérieure. La réponse affirmative semble être plus fondée et mieux justifiée, bien que nombre de Scolastiques contestent l'une ou l'autre de ces deux opinions. Il est difficile que le bonheur des bienheureux devienne toujours et complètement caché à ces enfants (1) ; or, dans cette hypothèse, il est plus que probable que la perte de la gloire du ciel devient pour eux une douleur d'ailleurs très douce (*dolor levissimus mitissimusque*), dès là qu'elle leur était destinée et qu'elle serait devenue leur partage si la faute d'autrui ou le concours des événements naturels ne les avaient pas privés du Baptême. Jusqu'ici, du moins, on n'a apporté contre cette opinion aucun argument solide. Que ces enfants ne ressentent aucune douleur, aucune tristesse de la privation d'une gloire et d'une félicité qui leur étaient également destinées, on ne saurait le comprendre ni l'expliquer sans une intervention spéciale de Dieu (*sine* speciali *providentia Dei excludente ab eis dolorem* — RICHARD. A MED.) qu'il serait tout à fait arbitraire d'admettre ou d'exiger ici.

d) Malgré l'exclusion du ciel et la douleur modérée qui résulte de cette perte, ces enfants arrivent, d'une manière plus ou moins parfaite, à la connaissance et à l'amour de Dieu ; étant ainsi en possession de biens naturels, ils jouissent d'un certain bonheur naturel et sont contents de leur sort, d'autant que, certainement, nombre d'entre eux, s'ils avaient vécu plus longtemps, auraient mérité l'enfer par des fautes actuelles. *Deo conjunguntur per participationem naturalium bonorum et ita etiam de ipso gaudere possunt naturali cognitione et dilectione* (S. THOM., II, dist. 33, q. 2, a. 2, ad 5). — *Contenti sunt bono quod habent, ex eo quod se sciunt perpetuo esse, vivere et intelligere, multo magis*

(1) Parvuli illi utique sciunt supernaturalem beatitudinem et infernalem miseriam esse, quod et in die judicii certissime noscent et experimentaliter intuebuntur (DION. CARTUS., II, dist. 33, q. 2).

quam aliquis in vita ista ærumnosa, in qua tamen multi sunt, qui nollent eam unquam finire, quatenus ad beatitudinem pervenirent (PETR. a TARANT., II, dist. 33, q. 3, a. 2). — *Reor quod parvuli naturali amore diligunt Deum plus quam seipsos et proportionaliter ipso fruuntur ipsumque in suis effectibus contemplantur, laudant et gratias agunt ei* (DION. CARTUS., II, dist. 33, q. 2).

Toutefois la parfaite félicité naturelle qui, dans l'état de pure nature, aurait été la destinée de l'homme et, par conséquent, aurait été aussi le partage des enfants morts avant d'avoir atteint l'âge de raison, ne peut être attribuée aux enfants morts sans le Baptême, parce que l'état de châtiment qui est, dans l'autre vie, celui des enfants non baptisés et morts avec la tache du péché originel, doit différer non seulement formellement, mais encore matériellement du sort éternel des enfants qui seraient morts dans un état d'entière innocence. Dans l'économie actuelle, il n'y a pour l'homme qu'une seule fin, la fin surnaturelle ; si elle n'est pas atteinte, une destinée ou une fin naturelle n'est plus possible. — L'opinion que nous venons d'exposer confirme et met dans un jour plus grand l'indispensable nécessité comme aussi l'excellence de la Rédemption. La justice de Dieu et sa miséricorde se révèlent également ici. D'une part, le sort éternel de ces enfants est malheureux, les fidèles doivent donc ne rien négliger pour que leurs enfants ne meurent point sans la grâce du Baptême ; d'autre part, le sort de ces enfants est relativement doux, et c'est là, pour les parents chrétiens, une consolation non médiocre lorsque, malgré leur sollicitude, ils ne réussissent pas à assurer à leurs enfants enlevés par une mort prématurée le bonheur et la grâce du Baptême.

§. 37. — Moyens extraordinaires de suppléer le Baptême.

1. — Bien que le Baptême d'eau soit le sacrement le plus indispensable au salut, la réception effective du sacrement du Baptême (*baptismus in re*) n'est cependant point d'une nécessité absolue, ou d'une nécessité telle que, dans aucun cas ni dans aucune circonstance, elle ne puisse être suppléée par un autre moyen. En effet, lorsqu'il est impossible de recevoir le Baptême (*quum articulus necessitatis sacramentum excludit* — S. THOM.), il y a deux moyens de le suppléer : on les appelle le Baptême de désir et le Baptême de sang. Toutefois, ces deux moyens ne sont pas des moyens coordonnés ou adjoints au Baptême d'eau :

ils sont des moyens subordonnés et ils ne peuvent aider l'homme au salut qu'en tant qu'ils renferment la volonté de recevoir effectivement le sacrement du Baptême conformément au précepte divin. *Illi qui renascuntur baptismo sanguinis et flaminis, licet nec habeant regenerationem* (la génération sacramentelle) *in actu, habent tamen in* voto ; *alias enim neque baptismus sanguinis aliquid valeret nec esse posset baptismus spiritus* (S. Thom., *in Joann.*, c. 3, lect. 1).

2. — Pour plus de clarté il faut observer ici qu'un moyen ou une cause de salut peut être nécessaire de différentes manières et à différents degrés. — En premier lieu viennent les moyens qui préparent intérieurement les adultes à la justification (par exemple les grâces actuelles, les actes surnaturels de foi et de contrition), ou qui, en qualité d'éléments fondamentaux de la vie spirituelle, disposent intérieurement à l'acquisition du bonheur éternel (par exemple, la grâce sanctifiante avec les vertus infuses et les dons). En vertu de l'économie actuelle, qui a son couronnement et sa fin dans la vision béatifique, ces moyens intérieurs sont nécessaires par leur propre nature et par conséquent d'une nécessité absolue, en sorte que jamais ils ne peuvent être suppléés.

En second lieu viennent les moyens extérieurs de salut, c'est-à-dire le sacrement du Baptême et celui de la Pénitence, dont seule une institution positive et spéciale de Dieu a fait des causes instrumentales destinées à produire et à conférer l'aptitude intérieure indispensable au salut : cette disposition est la grâce de la justification comme fondement du salut. Ces moyens extérieurs et sacramentels sont, sans doute, également nécessaires en vertu de l'institution et de la volonté divines ; il est également indispensable d'y recourir pour le salut ; mais, dans les cas où ce recours n'est pas possible, les effets intérieurs de ces moyens nécessaires peuvent être obtenus, du moins en partie et d'une manière suffisante, par une autre voie. *Nullum sacramentum est adeo necessarium, quin fides et devotio suppleat locum ejus, sicut patet in baptismo et ideo sine sacramento pœnitentiæ salus alicui esse potest* (S. Bonav., IV, dist. 17, p. 1, a. 1, q. 4).

3. — Ainsi, sans doute, Notre Seigneur Jésus-Christ a institué positivement le sacrement du Baptême comme l'unique moyen à employer en règle ordinaire pour renaître spirituellement ; mais, par cette disposition, il n'a point voulu exclure ni supprimer un moyen de salut, fondé sur la nature même des choses et déja existant ; ce moyen est la charité et la contrition parfaite ; il a voulu seulement mettre ce moyen en relation avec la

réception effective du sacrement, le subordonner à cette réception. En effet, même dans les cas où le Baptême ne peut être réellement reçu (*in re*), il est et il reste un moyen nécessaire au salut, en tant qu'il doit être appliqué du moins spirituellement ou en désir (*in voto*). *Pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem* in voluntate *habeatur, quæ apud Deum reputatur pro* facto (S. Thom., 3, q. 68, a. 2, ad 3). — C'est avec cette restriction, mais avec cette unique restriction fondée sur la nature même des choses, que l'on doit d'après l'enseignement de l'Église, entendre les paroles du Sauveur affirmant universellement et sans condition, que, pour entrer dans le royaume des cieux, il faut renaître de l'Esprit Saint (Joann., iii. 5. — Cfr. Trid., sess. 6, cap. 4).

Il faut appliquer ici l'axiome : devant Dieu, la volonté sérieuse et sincère est réputée pour le fait. *Quidquid vis et non potes, factum Deus computat* (S. Aug.. *enarr. in Ps.* 57, 2). — *Votum pro operatione judicatur* (Cassiod., *in Ps.* 31, 7). — *Voluntas pro facto reputatur ubi factum excludit necessitas* (S. Bern., *de bapt. et al. quæst.*, c. 2, n. 8). — *Deus votum et bonam voluntatem, si plena est et non deficiat, quantum in se est, reputat pro facto* (S. Bonav., iv, dist. 20, p. 2, q. 4). — L'homme n'est donc nullement libre d'écarter le moyen ordinaire du salut et de recourir au moyen extraordinaire. Pour que ce moyen extraordinaire conduise l'homme au salut, il faut que l'homme qui l'emploie ait, expressément ou du moins implicitement, le désir du moyen ordinaire ; il faut qu'il veuille sérieusement employer de fait ce moyen ordinaire, si les circonstances le lui permettent, dès là que la réception effective du sacrement est requise par un précepte divin ou par un précepte de l'Église. *Votum hic dicitur firmum propositum et hoc computatur pro operatione, non quia tantum valeat omnino, sed quia hoc etiam Deus acceptat, et si adsit votum et desit facultas, Deus excusatum habet* (S. Bonav.. iv, dist. 17, p. 1, dub. 1).

4. — Les moyens par lesquels on obtient l'effet principal du sacrement, c'est-à-dire la rémission des péchés et la sanctification, s'appellent « moyens qui suppléent le Baptême d'eau ». Il y en a deux : le Baptême de désir et le Baptême de sang. Les adultes seuls peuvent être sauvés par le Baptême de désir ; tandis que le Baptême de sang profite aux adultes et aux enfants. Ces deux moyens de suppléer le Baptême ont toujours été reconnus par l'Église. A ceux qui sont mis à mort pour Jésus-Christ, avant d'avoir pu recevoir le Baptême, « leur passion elle-même tient lieu du Baptême » (*ipsa passio pro baptismo*

deputatur. — S. Aug., *ep.* 265, n. 4). *Invenio, non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam* fidem conversionemque cordis, *si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest... Tunc impletur invisibiliter, quum ministerium baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit* (S. Aug., *de bapt.*, l. 4, c. 22, n. 29). — *Ecce hic habes, non solum* passionem, *sed etiam* fidem *et* contritionem *conferre remissionem, ubi non contemnitur sacramentum* (Petr. Lomb., iv, dist. 4, p. 2, c. 4). — La parfaite conversion du cœur et le martyre enduré pour l'amour de Jésus-Christ s'appellent Baptême de désir et Baptême du sang, au sens propre du mot, dans les cas seulement où, chez ceux qui ne sont pas encore baptisés, ils remplacent la réception effective du Baptême relativement à l'obtention du salut. — L'efficacité du sacrement du Baptême découle d'une double source : l'Esprit Saint, cause efficace principale, et la Passion du Sauveur, cause méritoire. *Baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum et ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto* (S. Thom., 3, q. 66, a. 11). — Or, l'Esprit Saint peut, par son action féconde, amener le cœur du pécheur à cette véritable et parfaite conversion (*ad credendum et diligendum Deum et pœnitentiam de peccatis* — S. Thom.) qui est, de sa nature, la disposition prochaine et suffisante pour recevoir la grâce de la justification en dehors de la réception effective du sacrement — et nous avons ainsi le Baptême de désir (*baptismus flaminis vel pœnitentiæ vel desiderii*). — De même, par un privilège spécial de la bonté de Dieu, le fruit de la Passion de Jésus-Christ peut devenir le partage de celui qui, en souffrant la mort pour Jésus-Christ (*pro Christo patiendo* — S. Thom.), est rendu conforme au Sauveur souffrant — et nous avons ainsi le Baptême de sang (*baptismus sanguinis vel martyrii*) (1).

5. — Le Baptême de désir n'est donc pas le simple désir, ou un désir quelconque du Baptême ; c'est le désir parfait qui, depuis l'institution de l'Alliance nouvelle, est nécessairement renfermé dans la charité et la contrition vraiment parfaites (*votum*

---

(1) Virtus deletiva omnium præcedentium peccatorum communis est *actui caritatis*, qui dicitur flamen propter suum ardorem et impetum ad superiora atque ad ipsum Deum supremum omnium necnon *martyrio*, quod sanguinis appellatur, quia plerumque evenit cum sanguinis effusione, nihilque præterea superest, cui insit eadem virtus. Unde iis duobus tantum est commune nomen *baptismi* cum sacramento deletivo omnium peccatorum (Esparza, l. 10, q. 41).

baptismi sc. caritate et contritione perfectum); ou, ce qui revient au même, on entend par Baptême de désir, la charité et la contrition parfaites, en tant qu'elles renferment la volonté générale d'observer tous les préceptes de Dieu et de recourir à tous les moyens nécessaires au salut. Par le fait même, il y a là implicitement un désir du Baptême suffisant pour la justification (*votum* implicitum *baptismi*), même chez celui qui ignore encore ce qu'est le Baptême ou qui, du moins, ne pense pas explicitement au Baptême. D'après l'enseignement de l'Écriture Sainte et de la Tradition, la charité parfaite actuelle et la contrition qui en est le fruit produisent toujours, immédiatement et infailliblement, la grâce de la justification, mais en tant toutefois que cette disposition parfaite renferme le désir du Baptême et en tant, dès lors, que, par ce désir du Baptême, l'homme reçoit du moins d'une manière invisible et spirituelle le sacrement visible. Sans doute, Dieu accorde la grâce et la rémission du péché en considération de cette disposition parfaite de l'homme; mais, dans la Loi nouvelle, les actes de charité et de contrition ne constituent une disposition parfaite à l'infusion de la grâce justifiante, qu'autant qu'ils renferment le désir du sacrement et mettent ainsi l'homme dans une relation du moins spirituelle avec le sacrement du Baptême. Ainsi, là même où le Baptême ne peut pas être effectivement reçu, il n'en demeure pas moins que le Baptême est nécessaire au salut (1). — Le désir du Baptême ne supplée la réception réelle du sacrement que dans les cas où ce désir est joint à la charité et à la contrition parfaites; ces actes de charité et de contrition sont-ils imparfaits, il faut alors que la réception effective du Baptême s'y joigne pour obtenir la justification.

Celui donc qui produit un acte de charité parfaite et qui, par ce motif de charité parfaite, regrette ses péchés, Dieu contracte aussitôt avec lui, par la communication de sa grâce et de ses dons, une véritable amitié qui, dans un doux commerce d'affection réciproque, s'affirme et se révèle par la charité. « Si quelqu'un m'aime (*diligit*), il gardera ma parole, et mon Père l'aimera (*diliget*), et nous viendrons à lui (*veniemus*) et nous ferons en lui notre demeure » (*mansionem apud eum faciemus* —

---

(1) Potest sacramentum baptismi alicui deesse *re* sed *non voto:* sicut quum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte antequam baptismum suscipiat et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest propter *desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante,* per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur (S. THOM. 3, q. 68, a. 2).

JOANN., XIV, 23). Cette charité effective qui produit entre Dieu et l'âme une intime relation d'amitié, contient nécessairement la ferme résolution d'accomplir tout ce que Dieu exige pour le salut — par conséquent, la volonté de recevoir le Baptême. Et dès là que le Baptême est connu, dès là qu'on sait sa nécessité, ce désir implicite *(votum implicitum)* du Baptême devient de lui-même un désir formel et explicite (*votum explicitum*) de recevoir le sacrement dont Jésus-Christ a fait une condition indispensable pour le salut.

Le Baptême de désir justifie seulement *ex opere operantis:* sous le rapport de l'efficacité, il le cède donc au Baptême de sang et au Baptême d'eau. En effet, le Baptême de désir confère la grâce qui efface le péché originel et toutes les fautes actuelles dont on a la contrition ; il remet également la peine éternelle ; mais, en règle générale, il reste à subir les peines temporelles pour l'expiation du péché ; et tel n'est point le cas dans le martyre ni dans le sacrement du Baptême (1). Le Baptême de désir ne peut pas non plus imprimer le caractère, ni, par conséquent, incorporer visiblement à l'Église ni conférer l'aptitude à recevoir les autres sacrements. Le Baptême réel doit donc compléter les effets du Baptême de désir. *Quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex* proposito *baptismi*, perfectius *autem ex* reali *susceptione baptismi* (S. THOM., 3, q. 69, a. 1, ad 2). — *Remissionem peccatorum aliquis consequitur secundum quod habet baptismum in voto vel explicite vel implicite*; *et tamen quum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ad liberationem a tota pœna* (S. THOM., 3, q. 69, a. 4, ad 2).

6. — Seul le martyre véritable (2) constitue le Baptême de sang, et peut suppléer le Baptême d'eau, en produisant les principaux effets du sacrement : il importe donc d'en préciser les

---

(1) Nullus pervenit ad vitam æternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu pœnæ, quæ quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio... Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quæ non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam æternam, sed patietur pœnam pro peccatis præteritis, ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem* (1 Cor. 3, 15 — S. THOM. 3, q. 68, a. 2, ad 2).

(2) Le martyre est considéré ici théologiquement en tant qu'il est l'imitation réelle de la Passion de Jésus-Christ et que Dieu, par une disposition miséricordieuse, en fait un moyen de justification et de salut — pour les enfants et pour les adultes. — L'Apologétique envisage le martyre à un autre point de vue, au point de vue philosophique : le martyre est alors un critérium extrinsèque de la vérité et de la divinité du christianisme et de l'Église.

conditions ou les éléments essentiels. Le martyre imparfait des enfants doit être distingué du martyre parfait des adultes : ici, en effet, comme pour la réception du sacrement, les conditions ne peuvent être les mêmes chez les uns et chez les autres. — Par martyre (μαρτύριον, témoignage) on entend le témoignage réel, effectif, rendu à la vérité de la religion chrétienne par l'effusion du sang — mort violente ou souffrances de nature à produire la mort (1). — Le martyre ou témoignage du sang est le témoignage le plus parfait qui puisse être rendu au christianisme et à l'Église. Nul ne peut témoigner plus magnifiquement en faveur de la foi chrétienne, qu'en versant son sang pour la cause de Jésus-Christ *(propter causam Christi)* (2). *Martyres dicuntur quasi* testes, *quia sc. corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit : unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est* fidei veritas (S. Thom., 2, 2, q. 124, a. 5).

L'acceptation volontaire d'une mort sanglante pour l'amour de Jésus-Christ est, de sa nature, l'acte le plus excellent de la vertu chrétienne de force, qui ne recule point devant le trépas et persévère jusqu'à la fin, même au milieu des plus grandes souffrances. Or, sacrifier sa vie, le plus précieux des biens terrestres (Job, II, 4), est matériellement, et objectivement, l'acte de vertu le plus apte à témoigner d'une charité parfaite *(maximæ caritatis signum* — S. Thom.*)* : on comprend donc que le martyre soit, subjectivement ou formellement, inspiré aussi et « commandé » par la charité (Joann., XV, 13) (3). Toutefois, il n'est point de l'essence du martyre, qu'il ait toujours ce motif de la charité parfaite : un autre motif religieux ou surnaturel d'une moindre valeur peut suffire, par exemple la crainte de l'enfer, le désir de l'éternelle félicité. *Hic est vere martyr, qui*

(1) Ad martyrium in omnibus tum adultis tum parvulis duo requiruntur, nempe mors seu tormentum ex se mortis illativum et causa motiva seu motivum mortis, nempe in odium fidei, religionis aut virtutis alicujus christianæ (Antoine, *De bapt.*, a. 4).

(2) *Martyres non facit pœna, sed causa.* Nam si pœna martyres faceret, omnia metalla martyribus plena essent, omnes catenæ martyres traherent, omnes qui gladio feriuntur coronarentur. Ergo discernatur *causa* (S. Aug., *in Ps. 34, serm.* 2, n. 13).

(3) Ad actum martyrii inclinat quidem caritas sicut primum et principale motivum per modum virtutis imperantis ; fortitudo autem sicut motivum proprium per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus *caritatis* ut *imperantis*, *fortitudinis* autem ut *elicientis*. Inde etiam est, quod utramque virtutem manifestat (S. Thom., 2, 2, q. 124, a. 2, ad 2).

pro Christi nomine sanguinem suum fudit : qui minas judicum non timuit nec terrenæ dignitatis gloriam quæsivit, sed ad cælestia regna pervenit (Comm. un. Martyr.).

a) Pour qu'il y ait martyre, il est indispensable que le témoignage soit rendu en faveur de la vérité chrétienne (ou d'une vertu), et non pas seulement en paroles, mais par des actes et des œuvres, c'est-à-dire par le sacrifice de la vie, ce qui suppose nécessairement que la cause de Jésus-Christ et de l'Église est attaquée par des menaces de mort. Dès lors on ne peut regarder ni honorer comme martyrs, au sens propre ou ecclésiastique du mot, ceux qui, par exemple, sacrifient héroïquement leur vie au service du prochain. Au temps de l'empereur Valérien, une peste terrible sévit à Alexandrie. Nombre de clercs et de laïques trouvèrent la mort en soignant les malades. La foi religieuse des fidèles les honora « comme des martyrs » (*quos* velut martyres *religiosa piorum fides venerari consuevit* — Martyrol. Rom., 28 febr.). — Le martyre étant le plus excellent témoignage de la foi, la plus magnifique profession de la foi, il faut, pour qu'il y ait martyre dans toute la force du mot, que la mort soit subie pour la cause chrétienne, par suite de violences extérieures et de la main des persécuteurs. *Ad perfectam rationem martyrii requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum* (S. Thom., 2, 2, q. 124, a. 4). — Par conséquent, le simple désir, si ardent et si méritoire qu'il puisse être d'ailleurs, de mourir pour Jésus-Christ, ne peut être appelé un vrai martyre : on ne peut pas davantage donner ce nom aux souffrances intérieures, si grandes qu'elles soient. Ainsi, Notre-Dame au pied de la croix n'a été une martyre qu'au sens large du mot (*per quamdam similitudinem* — S. Thom.). — Comme, d'ailleurs, le martyre admet divers degrés de perfection, l'Église honore comme de véritables martyrs ceux qui ont enduré des tourments capables en eux-mêmes de causer la mort, alors même que Dieu, par une intervention miraculeuse, empêchait la mort ou le sentiment de la souffrance. Tel fut le martyre de l'apôtre saint Jean : en témoignage de la foi, le disciple bien aimé fut, à Rome, devant la Porte Latine, plongé dans l'huile bouillante : il en sortit sans aucune atteinte (*in olei ferventis dolium missus purior et vegetior inde exiit quam intravit* — Martyrol. Rom., 6 maii).

b) Les adultes ne peuvent être regardés comme de véritables martyrs que s'ils acceptent la mort librement ou sans résistance et pour quelque motif surnaturel. — Relativement à ce consentement, il faut ici quelque chose de plus que pour la réception du sacrement, parce qu'il est incomparablement plus difficile d'endurer le martyre que de se faire baptiser. Ici le consentement

positif doit être actuel ou du moins virtuel ; en tous cas, il n'est pas certain que la volonté simplement habituelle de mourir pour Jésus-Christ, telle par exemple qu'elle peut exister chez un homme plongé dans le sommeil, suffise pour qu'il y ait martyre. — Comme il est parfois non seulement permis de fuir la persécution, mais que la fuite peut être de précepte et qu'elle est parfaitement conciliable avec la volonté résolue de sacrifier sa vie pour la foi, s'il est nécessaire, elle n'empêche point en elle-même, le consentement indispensable au martyre.

Celui qui tombe en combattant pour la défense de la foi s'assure, par sa mort héroïque, un trésor de mérites, mais il n'est point un martyr proprement dit, parce que la résistance à main armée exclut ici le martyre au sens rigoureux du mot. En tout cas, jusqu'à présent, nul de ceux qui ont perdu la vie dans ces saints combats, n'a été honoré par l'Église comme martyr. Le martyre est une fidèle imitation, une parfaite image de la Passion et de la mort du Sauveur. Or, bien que le Sauveur eût le pouvoir de résister, il n'a pas ouvert la bouche pour se plaindre; il s'est livré volontairement à la mort comme une brebis conduite pour être égorgée, comme un agneau que l'on dépouille de sa toison (Is., LIII, 7).

La libre acceptation de la mort doit avoir son principe dans un motif surnaturel. Si ce motif était coupable, s'il était d'ordre purement philosophique, nous n'aurions ni un acte de vertu ni un témoignage rendu à la foi ou à une vertu chrétienne attaquée par des ennemis. On peut donc être martyr en acceptant la mort par crainte de l'enfer, pour la défense des droits de l'Église, pour conserver sa virginité. En réalité, sans doute, le sacrifice de la vie pour Jésus-Christ est un acte de charité parfaite pour Dieu ; mais ce motif suprême n'est point de l'essence du martyre : il appartient à la perfection du martyre. En règle générale, les saints martyrs ont versé leur sang pour Jésus-Christ par un motif d'ardente charité (*ardenti dilectione* — Cfr. S. AUG., *in Joann.*, tr. 84, n. 1).

7. — Au martyre proprement dit et considéré comme tel, c'est-à-dire abstraction faite des mérites personnels de celui qui le subit (*præter et ultra meritum operantis, resp. patientis*), Dieu a attaché la collation de grâces spéciales et de dons particuliers, — d'une manière qui n'est point sans analogie avec ce qu'il a fait pour les sacrements (1). Le martyre, en effet, n'est

(1) Cfr. en particulier, ESPARZA, l. 10, q. 41. — MASTRIUS, IV, disp. 2, q. 7. — GOTTI, tr. 5, *de bapt.*, q. 2, dub. 3.

point, comme les sacrements, une cause instrumentale qui produit la grâce propre à chaque sacrement ; il est une simple condition pour recevoir les grâces promises par Dieu. Pour indiquer cette différence dans la production des effets, on dit que le martyre justifie et sanctifie *per modum operis operati* ou *quasi ex opere operato*. De fait, Dieu a promis au martyr la grâce de la justification et de la sanctification à la seule condition que le martyr n'oppose aucun obstacle à l'infusion de cette grâce, par quelque attachement au péché, ou, en d'autres termes, à la condition que le martyr ait la contrition au moins imparfaite des péchés commis. — De même que pour recevoir les fruits salutaires du sacrement, ainsi pour s'assurer les fruits du martyre il faut donc, chez les adultes, une préparation et une disposition correspondantes. Or cette disposition existe toujours, dès là que les conditions essentielles du martyre existent elles-mêmes ; il faut donc admettre que le martyre véritable conduit aussi au salut. Dans certains cas en effet, ici, comme pour l'Extrême-Onction, la contrition imparfaite (*attritio formalis vel virtualis*) est une disposition suffisante pour la justification : et cette contrition est toujours, du moins virtuellement, renfermée dans la résolution religieuse et surnaturelle de mourir pour Jésus Christ. Celui qui choisit de subir la mort plutôt que d'abandonner ou de renier la cause de Jésus-Christ, montre par cet acte qu'il redoute le péché plus que tous les maux temporels. La bonté de Dieu nous donne le droit de penser qu'il accorde infailliblement au martyr la grâce efficace qui produit la disposition ou la contrition suffisante ; le martyre valide est donc toujours un martyre qui conduit au salut.

8. — Le martyre ouvre le ciel à l'homme et, par conséquent, il supplée le Baptême d'eau : jamais l'Église n'a douté de cette vérité ; elle l'a toujours formellement enseignée. « Les martyrs sont baptisés dans leur propre sang » ; « ils entrent aussitôt dans la gloire du ciel » — on l'a toujours affirmé, et ces affirmations n'ont jamais été contestées. Genesius d'Arles, qui n'était encore que catéchumène et qui refusa, comme « notaire » public, de signer l'ordre impie de persécuter les chrétiens, fut décapité et, baptisé ainsi dans son sang, il reçut la gloire du martyre (*martyrii gloriam proprio cruore baptizatus accepit* — MARTYROL. ROM., 25 aug.) « Si un catéchumène est saisi, livré aux tortures et mis à mort, avant d'avoir reçu le Baptême, il doit être enseveli avec les autres martyrs : car il est baptisé dans son propre sang » (HIPPOL., *Can.* 19). Les martyrs « entrent dans le royaume des cieux même sans avoir reçu le Baptême de l'eau, parce qu'ils sont baptisés dans leur propre sang » (CYRILL.

Hier., *Catech.* 3, n. 10). — Le martyre est pour les catéchumènes « le plus glorieux baptême » (S. Cypr., *ep.* 73, n. 22). — *Quicumque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismalis* (S. Aug., *de civ. Dei*, l. 13, c. 7). — *Martyrium singulariter vice baptismi secure suscipitur* (S. Bern., *de bapt. et al. quæst.*, c. 2, n. 8). *Merito Ecclesia præsumit non solum parvulis baptizatis in sua fide salutem, sed etiam interfectis pro Christo infantibus coronam martyrii* (S. Bern., *in Cantic. serm.* 66, n. 10). — *Effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismalis* (S. Thom., 2. 2, q. 124, a. 1, ad 1).

La Sainte Écriture vient confirmer cette doctrine de l'Église relativement au Baptême de sang. Celui qui donne sa vie, celui qui la perd pour la cause de Jésus-Christ et de l'Évangile (Marc., viii, 35), confessant ainsi le Sauveur devant les hommes par l'acceptation d'une mort violente, celui-là gagne la vie éternelle et, dans le ciel, devant le Père et devant les anges, il sera glorifié par Jésus-Christ (Matth., x, 32). La promesse du Sauveur ne contient pas d'exceptions : elle s'applique à tous les vrais martyrs, baptisés ou non baptisés, enfants ou adultes. Les enfants eux-mêmes « publient les louanges de Dieu », non point en paroles (*loquendo*) mais par leur mort (*moriendo*), s'ils perdent la vie pour la cause de Jésus-Christ.

Toujours et partout on a distingué le Baptême de sang du Baptême de désir et on y a vu un second moyen de suppléer le Baptême d'eau, en vue d'obtenir la grâce de la justification, non seulement pour les adultes, mais encore pour les enfants. De ce double fait — d'une part la distinction établie entre le Baptême de sang et le Baptême de désir ; et, d'autre part, l'efficacité du Baptême de sang pour les enfants — il s'ensuit nécessairement que les effets propres du Baptême de sang n'ont pas pour principe l'*opus operantis* ou le mérite personnel des martyrs, mais qu'ils doivent être rattachés objectivement au martyre lui-même et, en un certain sens, provenir *ex opere operato*. En effet, le martyre n'étant pas un sacrement, il ne saurait produire la rémission des péchés et la sanctification *ex opere operato*, au sens rigoureux de cette expression.

Si la valeur et l'efficacité du martyre ne devaient être attribuées qu'à l'*opus operantis* ou à un acte méritoire du martyr, il ne pourrait justifier qu'en tant qu'il proviendrait de la charité parfaite ou qu'il renfermerait un acte de cette charité : et ainsi il n'y aurait plus aucune raison de distinguer entre le Baptême de sang et le Baptême de désir, puisque, dans les deux cas, la

justification serait l'effet de la charité parfaite. Or, le Baptême de sang se distingue essentiellement du Baptême de désir, et précisément en ceci que, dans le premier, c'est l'effusion objective du sang et, dans le second, l'acte subjectif de charité qui a pour conséquence la rémission du péché. — Du reste, il peut y avoir martyre sans que le motif en soit toujours la charité parfaite. Subjectivement, le sacrifice de la vie, qui est le plus précieux des biens sensibles, est sans doute d'ordinaire, mais non point toujours ni nécessairement, une preuve de la charité parfaite. Toujours, au contraire, l'infusion de la charité habituelle est le fruit du martyre véritable.

Pour les enfants, il est évident que le martyre ne peut être un moyen de salut en tant qu'il est un acte subjectif de vertu, mais seulement en tant que la grâce de la justification est objectivement attachée à la mort soufferte pour la cause de Jésus-Christ. De même, en effet, que sans aucune coopération personnelle et par la seule miséricorde de Dieu, les enfants reçoivent la grâce du Baptême ; ainsi, par la seule disposition miséricordieuse du Seigneur, sans aucun acte de leur libre arbitre, ils arrivent à la gloire du martyre qui est leur salut (1). *In pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis aut propositum suscipiendi baptismum et ideo non possunt salvari nisi per baptismum* aquæ *vel solum* sanguinis, *si propter Christum occidantur, ex quo non solum* christiani, *sed etiam* martyres *fiunt* (S. THOM., *Quodl.* VI, q. 3, a. 4). — Les Saints Innocents mis à mort pour le Sauveur et à la place du Sauveur, sont les premiers saints martyrs du nombre des enfants. Par cet exemple, le Seigneur a voulu nous montrer que l'enfance elle-même « est apte à la gloire du martyre » (S. LEO M., *serm.* 31, n. 4). Aussi ces enfants de Bethléem, que le Sauveur a ainsi sanctifiés au seuil de la vie et qu'il a couronnés d'une gloire particulière, l'Église les honore solennellement comme des martyrs ; elle reconnaît ce titre à d'autres enfants encore, par exemple à S. Siméon, mis à mort par les Juifs à l'âge de dix-huit mois. *Tridenti passio sancti Simeonis pueri, a Judæis sævissime trucidati, qui multis postea miraculis coruscavit* (MARTYROL. ROM., 24 mart.). — *Alexandriæ ss. Modesti et Ammonii infantum* (12 febr.). — *Alexandriæ decem infantum* (15 jul.).

---

(1) Qui propter hoc solum occisus est a persecutore, quum portaretur ad baptismum, ne baptizaretur, moritur pro baptismo : ideo in sanguine suo pie creditur baptizatus. Si autem alia de causa occiditur, quantumque deferatur et pro eo oretur, damnatur (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, dub. 4).

Si donc le martyre imparfait (*martyrium materiale*) des enfants, qui consiste simplement à perdre la vie pour le nom de Jésus-Christ, produit, par la miséricorde de Dieu (*per Dei gratiam* — S. Thom.) des effets aussi magnifiques, à plus forte raison le martyre parfait (*martyrium formale*) des adultes, qui consiste dans le sacrifice volontaire de la vie pour rendre témoignage à la divinité du christianisme, possédera-t-il les mêmes avantages et de plus grands encore. Ici, en effet, mieux encore que dans le martyre des enfants, nous retrouvons, à un degré plus élevé et dans un éclat plus grand, la souffrance endurée pour le Sauveur et la conformité à la Passion et à la mort de Jésus-Christ. *Si martyrium ex opere operato infantibus prodest, cur non adultis ? Certe non minus est martyrium nec minus potens et efficax adultorum quam infantium, sed contra potius, nobilius et efficacius* (Bellarm., l. 1, c. 6.)

L'efficacité singulière du martyre, qui a son principe dans une promesse spéciale du Sauveur, ne doit pas être limitée à ceux qui sont déjà en état de grâce ou qui, par un motif de charité parfaite, versent leur sang pour Jésus-Christ : cette efficacité s'étend aux adultes qui, souillés encore de fautes graves, sacrifient leur vie pour Jésus-Christ et n'opposent aucun obstacle à la grâce de la justification. Pour écarter cet obstacle, il suffit — mais la condition est nécessaire — de la contrition imparfaite (*attritio*), requise pour recevoir avec fruit le sacrement du Baptême ou celui de la Pénitence. Toutefois, il y a ici une différence dont il faut tenir compte et qui provient de ce que le Baptême et la Pénitence sont des moyens ordinaires de salut, tandis que le martyre ne peut qu'en certains cas et extraordinairement suppléer ces deux sacrements. En effet, l'adulte menacé du martyre reste obligé à tout ce qu'il est d'ailleurs tenu de faire, en un autre danger de mort, pour assurer son salut éternel. — Lors donc que la chose est possible, il doit d'abord et avant tout recevoir le sacrement qui efface le péché. Romanus, l'un des soldats qui torturèrent le diacre Laurent, vit près du saint un ange, sous la figure d'un jeune homme d'une grande beauté ; éclairé de la lumière de la foi, il se convertit et, de persécuteur, devint martyr. Mais avant de subir la flagellation et la peine capitale, il demanda à Laurent de le baptiser aussitôt. *Dixit Romanus ad b. Laurentium : Video ante te juvenem pulcherrimum*, festina me baptizare (Ant. eccl.). — Si le sacrement ne peut être reçu, celui qui est destiné au martyre doit s'exciter à la charité et à la contrition parfaites, qui renferment toujours implicitement le désir du Baptême (ou de la Pénitence). A défaut de la réception du sacrement, ces actes

sont, en effet, prescrits et requis comme moyens d'obtenir le pardon des péchés. Si cet acte de charité ou de contrition parfaite n'a pas lieu, sans qu'il y ait faute en cela de la part du martyr, — par exemple, parce qu'il ignore cette obligation ou que le temps ne lui est pas laissé — alors, et alors seulement, la contrition imparfaite jointe au martyre suffit pour la justification ; c'est donc exceptionnellement, tandis que, jointe au sacrement du Baptême ou à celui de la Pénitence, elle suffit toujours et d'une manière ordinaire pour obtenir la rémission des péchés. Aux époques de persécution sanglante pareil cas a dû se présenter assez souvent (1). — Le Baptême de sang ne justifie donc que dans l'hypothèse où le Baptême d'eau (ou le Baptême de désir) ne peut être appliqué et où, par conséquent, cette omission n'est pas coupable.

La grâce de la justification, on le comprend, est accordée avant la mort, au moment où, par suite des souffrances et des blessures, la mort se produirait naturellement, c'est-à-dire à moins d'une intervention miraculeuse de la toute-puissance divine. Si le martyr, par l'acceptation des tourments mortels et de la mort elle-même, se trouve déjà en état de grâce, il acquiert et par son mérite personnel (*ex opere operantis*) et par la miséricorde divine (*quasi ex opere operato*) un immense accroissement de grâce et de gloire (2).

9. — L'ablution avec l'eau, la charité et la contrition parfaites, l'effusion du sang pour Jésus-Christ portent le nom commun de « Baptême », en tant qu'elles purifient l'âme du péché et l'établissent dans l'état de grâce. Toutefois ces « trois Baptêmes » (*tria baptismata*) offrent entre eux des différences appréciables, quand on les compare au point de vue de leurs effets ou de la manière dont ils produisent ces effets. Le Baptême de sang est au premier rang (*baptismus sanguinis est potissimus inter alia baptismata* — S. THOM.), bien que le Baptême

---

(1) Etiamsi qui vitam ponit pro Christi amore, habeat sine dubio magnam et veram caritatem et tales videntur fuisse martyres plurimi, tamen potest etiam fieri, ut aliquis nondum plene justificatus, raptus ad martyrium, vitam ponere decreverit, non tam propter Dei caritatem, quam metu gehennæ vel spe cœlestis præmii : certi de tali non potest dici, quod habeat veram caritatem et tamen bene facit ponendo vitam in confessione Christi et martyr est, i. e. testis veritatis. Ac de ejusmodi dicimus, remitti illis peccata et infundi gratiam ex opere *operato* martyrii (BELLARM. l. 1, c. 6).

(2) Martyrio ex privilegio a Christo ei concesso annexa est longe altior et excellentior gratiæ sanctificantis ac proinde gloriæ gradus, quam baptismo (ANTOINE. *De bapt.*, c. 2, a. 5).

d'eau ait aussi certains avantages qui lui appartiennent exclusivement.

Ces trois Baptêmes sont également des moyens de justification et ils ont pour effet d'effacer le péché et de remettre la peine éternelle, — c'est là une condition indispensable pour qu'il y ait justification; mais le Baptême d'eau et le Baptême de sang se distinguent du Baptême de désir en ce qu'ils remettent en outre entièrement toutes les peines temporelles. Comme le ciel s'ouvre immédiatement pour le nouveau baptisé, on ne peut donc pas prier pour un martyr « *Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre* » (1). — *Nullus pervenit ad vitam æternam nisi absolutus ab omni culpa et reatu pœnæ, quæ quidem universalis absolutio fit in* perceptione baptismi *et in* martyrio; *propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, sc. quantum ad plenam liberationem a culpa et pœna* (S. Thom., 3, q. 68, a. 2, ad 2).

Quant au caractère sacramentel, qui incorpore l'homme à l'Église visible et le rend apte à recevoir les autres sacrements, seul le sacrement du Baptême ou Baptême d'eau l'imprime en l'âme. Abstraction faite de ce privilège, le Baptême d'eau le cède pourtant au Baptême de sang, qui a pour conséquence la sanctification inamissible et plus parfaite du martyr. Le martyre, en effet, délivre mieux et plus efficacement de tout le mal du péché et de la peine, en tant qu'il renferme le don précieux de la persévérance finale et qu'il exclut même la possibilité de retomber dans le péché (*aufert omnem possibilitatem ad culpam* — S. Bonav.). — Le Baptême de sang est vraiment vénérable et heureux, puisqu'il ne peut plus être souillé par le péché (Joann. Damasc., *De fide orthod.*, iv, 9). — Il introduit donc immédiatement le martyr dans la joie du ciel et il lui assure une sainteté et une gloire éminentes que l'Église atteste dans sa liturgie, alors même que le martyr n'est qu'un enfant. *Baptismus sanguinis* statim *introducit in gloriam sine impedimento nec tantum acquirit gloriam, immo* gloriam eminentem: *ergo baptismus sanguinis est perfectior et nobilior baptismo aquæ* (S. Bonav., iv, dist. 4, p. 2, a. 1, q. 2).

Enfin, outre la gloire essentielle du ciel (*aurea*), la « triomphante armée des martyrs » reçoit une récompense particulière, l'auréole, c'est-à-dire une joie spéciale de l'âme qui rejaillit jusque sur le corps en beauté et en éclat. Cette « petite cou-

(1) Ad ipsam mensam non sic martyres commemoramus, quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro iis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhæreamus (S. Aug., *in Joann.* tr. 84, n. 1).

ronne » (*aureola*) appartient aux martyrs à titre de récompense extraordinaire, non seulement parce que, ici-bas, ils ont lutté et souffert avec un courage héroïque, mais encore parce qu'ils ont remporté sur le monde la plus magnifique des victoires : ils ont triomphé des menaces du monde comme de ses séductions. *De martyribus legit Ecclesia : « Fortes facti sunt in bello »* (S. THOM., 2, 2, q. 124, a. 2). — *In baptismo sanguinis aliquis non solum* aureolam *meretur, sed etiam* auream *per gratiam tunc* collatam *vel* augmentatam (S. THOM., IV, dist. 4, q. 3, a. 3, sol. 4, ad 2).

10. — Le Baptême de sang l'emporte donc non seulement sur le Baptême du désir, mais encore sur le Baptême d'eau. La raison intime de cette supériorité réside en ceci, que les deux causes qui sont efficaces dans chacun des trois Baptêmes — la Passion du Sauveur et l'Esprit-Saint — révèlent et exercent plus excellemment leur vertu dans le Baptême de sang. — Ici, en effet, la Passion du Sauveur exerce son efficacité sanctifiante en proportion du degré de conformité avec la Passion et la mort de Jésus-Christ. Or, cette conformité se retrouve sans doute dans les trois Baptêmes, mais d'une manière diverse et à des degrés très différents. Le Baptême de désir produit la ressemblance du divin crucifié (GAL., v, 24), par une simple affection ou souffrance intérieure (*per quamdam affectionem vel interiorem passionem* — S. THOM.) ; le Baptême d'eau n'est qu'une représentation sacramentelle, c'est-à-dire figurative ou symbolique de la Passion et de la mort de Jésus-Christ ; mais le Baptême du sang est, en lui-même, une reproduction bien plus réelle et effective de la mort sanglante de Jésus. Le martyre est l'imitation la plus expressive et la plus parfaite de la Passion et de la mort de l'Homme-Dieu. *Ratio, quare efficaciam habet majorem est, quoniam in baptismo sanguinis amplior et plenior est imitatio et professio passionis Christi quam in baptismo aquæ... In baptismo aquæ mors significatur, hic autem suscipitur ; unde, quia expressior est ibi fidei professio, ideo efficacior* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, a. 1, q. 2).

Quant à l'Esprit Saint, il agit, dans le Baptême d'eau, par une vertu secrète et mystérieuse (*per quamdam virtutem latentem* — S. THOM.) ; dans le Baptême de désir, par un mouvement ou une disposition du cœur (*per cordis commotionem* — S. THOM.) amenant la charité et la contrition parfaite ; mais il révèle incomparablement mieux son action dans le Baptême de sang du martyre, où il enflamme d'une charité ardente l'homme naturellement si faible, en même temps qu'il lui communique une force inébranlable, une douceur inaltérable, une inépuisable patience,

une invincible persévérance (Cfr. S. Thom., 3, q. 66, a. 12; *in epist. ad. Hebr.*, c. 6, lect. 1).

§ 38. — Unité du Baptême.

1. — Pour répondre à l'évêque donatiste Pétilien, S. Augustin a écrit un traité sur « l'Unité du Baptême » (*de unico baptismo*). Il y montre qu'il n'y a qu'un seul Baptême, celui de Jésus-Christ ou de l'Église, en quelque lieu qu'il soit donné, et quel que puisse être le ministre. Dès là que ce Baptême est validement administré — ce qui peut se rencontrer même en dehors de l'Église — il ne peut pas être réitéré; renouveler le Baptême (*rebaptizatio*) serait un sacrilège, une profanation du sacrement (1), qui ne saurait être validement donné une seconde fois à celui qui a été dûment baptisé. *Sacramentum irritat* (S. Bonav., IV, dist. 6, p. 1, dub. 2). — Dans le symbole de Nicée nous confessons « un seul Baptême » (*unum baptisma*) pour la rémission des péchés. — L'Apôtre exhorte les chrétiens à la charité, à la paix, au support mutuel; il en donne la raison en ces mots: « Un corps, un esprit, un Seigneur, une foi, un Baptême » (ἓν βάπτισμα — Ephes., IV, 4-5). L'unique corps mystique de Jésus-Christ, animé d'un seul et même Esprit de Dieu et appartenant à un seul et même souverain Seigneur, est formé non pas seulement par une seule et même foi, mais par un seul et même sacrement de cette foi unique — le Baptême; « car nous avons tous été baptisés dans un même Esprit pour n'être tous qu'un même corps (*in uno Spiritu... in unum corpus* — I Cor., XII, 13). L'unité organique de l'Église trouve ainsi son expression dans l'unité du Baptême chrétien.

2. — Cette unité du Baptême est tout d'abord spécifique ou essentielle. Il n'y a qu'un sacrement du Baptême, et ce sacrement reste toujours et partout le même dans son essence, puisque toutes les différences dans le mode d'administration sont purement accidentelles. — A l'exemple des Pères, les théologiens distinguent trois sortes de Baptême: le Baptême d'eau, le Baptême de désir et le Baptême de sang. Seul, le Baptême d'eau est un sacrement, parce que, dans les deux autres, il manque tous les éléments qui sont de l'essence du sacrement

(1) Cfr. S. Aug. *ad Maximinum*, ep. 23.

du Baptême (*deficiunt omnia, quæ sunt de ratione sacramenti, sc. repræsentatio ex similitudine, significatio ex institutione, sanctificatio ex verbi prolatione*. S. BONAV.). La contrition et la charité parfaite ainsi que le martyre ne sont appelés un Baptême que par analogie et par métaphore, en tant que, grâce à une disposition de la miséricorde divine, ils suppléent le sacrement en certains cas et jusqu'à un certain degré (*supplent vicem baptismi aquæ*. — S. THOM.), en produisant, du moins en partie, les effets du Baptême d'eau. *Baptismus non tantum dicitur* ablutio exterior, *sed etiam* purificatio interior *et hæc non est species sacramenti; quoniam hæc est non tantum in baptismo* fluminis, *sed etiam* flaminis *et* sanguinis. *Et quia uterque* purificat, *ideo non absurde uterque* baptismus *dicitur et hoc auctoritate Scripturæ* (ACT., I, 5; LUC., XII, 50. — S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2. a. 1, q. 3.).

3. — En outre et surtout le Baptême est « un » numériquement, en ce sens qu'il ne peut être reçu validement qu'une seule fois par une seule et même personne et que, par conséquent, il ne peut jamais être réitéré quand il a été validement reçu. Le baptisé ne peut plus recevoir le Baptême. Cette impossibilité de réitérer le sacrement du Baptême (*initerabilitas*) est un dogme de l'Église; il a été reconnu comme tel, en théorie et en pratique, dès les temps apostoliques (Cfr. TRID., sess. 7, *de bapt.*, can. 11, 13). « Il n'est pas possible de recevoir le Baptême (τὸ λοῦτρον) deux fois ou trois fois (δὶς καὶ τρίς), car il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi et un seul Baptême » (EPHES., IV, 5. — S. CYRILL. HIER. *Pro Catech.*, n. 7). *Baptismus nec debet nec potest iterari. Quia non potest, ideo qui iterat, nihil facit; quia vero non debet, qui scienter iterat gravissime peccat* (S. BONAV., IV, dist. 6, p. 1, q. 6). — La raison suprême de cette impossibilité est évidemment la volonté de Jésus-Christ et l'institution divine (1). *Ratio quia iterari non potest, est divina institutio, quia Dominus instituit, ut baptismus perfectam et unicam haberet efficaciam et semel tantum fieret; si ergo fit secundo, nihil fit in anima et ita cassatur sacramentum scienter* (S. BONAV., l. c.). Que, d'ailleurs, cette institution divine soit de la plus haute convenance, qu'elle soit même nécessaire en un certain sens, les réflexions suivantes peuvent le faire comprendre.

a) Tout d'abord et principalement, l'impossibilité de réitérer le Baptême (comme la Confirmation et l'Ordre) a sa raison intrinsèque dans l'impression du caractère ineffaçable. Par

---

(1) Communiter doctores et verissime sentiunt, ejus rei causam primam et præcipuam esse institutionem divinam (VALENTIA, disp. 4, q. 1, punct. 4).

ce signe du caractère inamissible imprimé dans le Baptême, l'homme est à tout jamais consacré à Dieu et incorporé au royaume de Jésus-Christ ; cette consécration, cette incorporation ne peuvent donc plus avoir lieu par une tentative quelconque de réitérer le Baptême. *Baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis et cum quadam consecratione datur. Unde sicut aliæ consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec baptismus* (S. THOM., 3, q. 66, a. 9). — Pour apprécier toute la valeur de cette raison, il faut observer que le caractère est l'effet propre et immédiat du sacrement, et que la grâce n'est conférée que dépendamment du caractère. Lors donc — et c'est ici le cas — lors donc que le caractère ne peut être imprimé une seconde fois, l'effet de la grâce correspondante n'est pas non plus communiqué ni augmenté, bien qu'en elle-même cette grâce soit susceptible d'augmentation. — *Gratia non est effectus immediatus, sed* mediante charactere, *et ideo nihil fit, quando non imprimitur character... Character est effectus sacramenti primus, sine quo nihil facit sacramentum* (S. BONAV., l. c.).

b) Le Baptême est, par sa nature et par son effet, une régénération spirituelle ou surnaturelle de l'homme à la vie éternelle — elle ne peut donc avoir lieu qu'une seule fois, comme la naissance naturelle de l'homme à la vie temporelle. *Duæ sunt nativitates. Una est de terra, alia de cœlo; una de carne, alia de Spiritu; una est de mortalitate, alia de æternitate; una est de femina, alia de Deo et Ecclesia. Sed ipsæ duæ singulæ sunt: nec illa potest repeti nec illa* (S. AUG., *in Joann.*, tr. 11, n. 6).

c) Le Baptême est une image, une représentation de la mort de Jésus-Christ, de sa sépulture et de sa résurrection : dans le Baptême, le vieil homme meurt, l'homme nouveau ressuscite. Le sacrifice du Sauveur n'a été offert qu'une fois ; Jésus-Christ n'est mort qu'une fois pour nous racheter : il convient donc que le racheté ne meure qu'une fois mystiquement par l'unique réception du Baptême. L'Eucharistie, au contraire, peut être reçue souvent parce qu'elle représente la Passion du Sauveur d'une manière toute différente (1).

(1) Utrumque sacramentum, sc. baptismi et eucharistiæ, est repræsentativum dominicæ mortis et passionis : aliter tamen et aliter. Nam in baptismo commemoratur mors Christi, in quantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur; sed in sacramento eucharistiæ commemoratur mors Christi, in quantum ipse Christus passus exhibetur nobis quasi paschale convivium (1 COR., V, 7). Et quia homo semel nascitur, multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem eucharistia (S. THOM. 3, q. 66, a. 9, ad 5).

d) Le Baptême est principalement (*principaliter* — S. THOM.) un remède contre la maladie du péché originel ; il ne peut donc être réitéré, puisque cette maladie ne reparaît point.

e) Enfin, il ne convenait pas que l'homme pût fréquemment obtenir une rémission du péché et des peines dues au péché, aussi facilement et aussi parfaitement qu'il la reçoit dans le Baptême. *In baptismo deletur culpa et pœna totaliter. Unde si homini frequenter liceret baptismum suscipere, esset quædam provocatio ad peccandum : quia facilitas veniæ incentivum præbet delinquendi* (S. THOM., IV, dist. 6, q. 2, a. 1, sol. 1).

4. — Quiconque a été baptisé validement est donc dans l'impossibilité de recevoir de nouveau le Baptême et les effets du Baptême. Celui qui, sciemment et volontairement, réitère le Baptême, pèche gravement parce que, usurpant en quelque sorte un bien divin, il tente sans but et sans résultat de donner une chose sainte « qui, évidemment, ne peut être donnée une seconde fois » (*Synode romain* de 380, sous le pape Damase). Mais si l'on doute véritablement, raisonnablement, avec motifs, (*dubitatio probabilis, dubium prudens, dubium aliquale vel non aperte vanum*) que le Baptême ait été donné ou qu'il ait été administré validement, alors, selon les circonstances et autant que la chose est possible, on doit faire des recherches exactes ; et si le doute ne disparaît point complètement, l'on peut (ou l'on doit) réitérer le Baptême, mais seulement sous condition (1). Comme, en effet, il s'agit ici du sacrement le plus nécessaire au salut, il faut avoir une réelle et pleine certitude que le sacrement a été administré et qu'il l'a été validement. *Decernimus baptismum esse sub conditione iterandum, quotiescumque præmisso maturo examine aliquod remanet dubium de ipsius valore, sed ne sub conditione quidem iterari posse, quando ejusdem valor est moraliter certus* (COLL. LAC., IV, 1115). Il est rare que toute inquiétude ou tout doute puissent être entièrement écartés, lorsqu'il s'agit du Baptême donné en cas de nécessité par des laïques (sages-femmes, médecins) (2) ou du Baptême administré par des non-catholiques (3). En effet, hors de l'Église

---

(1) Cfr. AVERSA, 3, q. 66, sect. 6. — TANNER, disp. 4, q. 2, dub. 4.

(2) Quum sæpius attenta ignorantia aut mentis perturbatione eorum qui privatim baptizant, probabilis sit dubitatio de validitate baptismi ab iis collati, decernunt Patres, baptizandos esse sub conditione eos qui domi a laicis abluti sunt, nisi testimoniis omni fide dignis et sedulo requirendis constet, sacramentum fuisse rite confectum (COLL. LAC., IV, 527).

(3) Quum perspectum sit, apud hodiernos hæreticos, saltem multis in locis, vel aquam rosaceam honoris causa adhiberi vel unum verba proferre, dum alter aquam infundit vel ratione frigoris solas vestes aspergi vel alio

catholique, les conditions religieuses sont telles, on en est venu à faire si peu de cas du Baptême, qu'on ne saurait présumer la validité du sacrement ainsi administré : il faut constater cette validité, et la chose est rarement possible. Renouveler sous condition le Baptême aux enfants baptisés en cas de nécessité par des laïques et aux convertis qui reviennent à l'Église, doit donc être regardé comme une pratique fondée en raison et parfaitement justifiée.

Ces principes, applicables ici, et auxquels l'on doit se conformer, ont été depuis longtemps clairement formulés dans l'Église. Sans doute, il est impie de « recevoir une seconde fois le bain salutaire, donné une fois pour la régénération, et la doctrine apostolique proteste contre cet abus » (Ephes., iv, 5) ; mais lorsque, « par une recherche soigneuse, on ne peut constater que le sacrement a été validement administré, on ne saurait, sous prétexte de prudence, refuser la grâce du Baptême, de peur de causer la perte d'une âme qui a besoin de la régénération » (Leo I, ep. 166). Lorsqu'on ne sait pas si le Baptême a été administré, on doit le donner ; car « il ne peut être question de faute par imprudence, quand on s'inspire d'une pieuse sollicitude » (Leo I, ep. 167). — « Toutes les fois qu'il y a doute relativement au Baptême ou à la Confirmation d'une personne quelconque, et que le Baptême et la Confirmation ne peuvent être attestés sûrement par un témoignage écrit ou oral, on doit, d'après la règle de l'Église, administrer le Baptême et la Confirmation, de peur que ce doute ne cause la perte des fidèles. En effet, si des témoignages certains n'attestent pas qu'un acte a été accompli validement, accomplir cet acte ne saurait être regardé comme une réitération. Nous vous chargeons de vous conformer à cette prescription et de l'enseigner ; nous voulons qu'on n'ait point la témérité de transgresser les prescriptions des saints Pères, qui nous ont précédés, mais qu'on les observe fidèlement » (S. Greg. M., *ep. 17 ad Felicem episc.*).

§ 39. — Liturgie du Baptême

1. — En dehors des cas de nécessité, le Baptême ne peut être

---

quovis modo perverti ritum essentialem sacramenti, synodus Albiensis (a. 1850) statuit, baptizandos esse sub conditione infantes ab hæreticis temporum nostrorum baptizatos, nisi in aliquo particulari casu compertum haberetur sacramentum fuisse legitime collatum (Coll. Lac. iv, 432).

administré que solennellement, avec les cérémonies prescrites par la liturgie. Le rite ecclésiastique du Baptême (*ordo baptismi*) comprend tout d'abord les éléments institués par Jésus-Christ, éléments qui, par conséquent, sont essentiels — la matière et la forme ; puis un ensemble d'actes et de prières qui sont d'institution ecclésiastique et qui appartiennent dès lors, non pas à l'essence, mais à la solennité du Baptême. *Etsi alia desint, quæ ad decorem sacramenti instituta sunt, non ideo minus est verum sacramentum et sanctum, si verbum sit ibi et elementum* (Petr. Lomb., iv, dist. 3, p. 1. c. 2). (1). Ces rites ou cérémonies s'appellent, depuis le moyen âge, sacramentaux (*sacramentalia quædam.* — S. Thom.). Ce nom signifie qu'ils ont une certaine parenté avec les sacrements, mais qu'en même temps ils s'en distinguent, et par leur origine purement ecclésiastique et par une efficacité moins parfaite. Mais bien que ces éléments constitutifs du formulaire ecclésiastique ne soient point indispensables au point de vue de l'essence ou de la validité du sacrement, ils n'en sont pas moins, en un certain sens, nécessaires pour que l'administration du sacrement soit plus digne et plus fructueuse ; par conséquent, l'Église ordonne expressément de s'y conformer avec exactitude. Afin de mieux comprendre le sens et la valeur des rites sacramentels, il suffit de considérer le motif de leur institution et leur parfaite convenance avec le but.

a) Tout d'abord, la sainteté et l'excellence de nos sacrements veulent que l'Église leur donne un ornement, une parure liturgique. Les cérémonies si pleines d'une haute signification attestent la divinité et la dignité du sacrement : elles le défendent et le protègent ; elles réveillent dans l'âme des fidèles, des sentiments d'estime, de piété et de respect pour ces admirables mystères (2). Pour rappeler aux fidèles l'excellence des sacrements, un acte solennel est d'autant plus nécessaire que l'acte essentiel, institué par Jésus-Christ, est plus simple en lui-même.

---

(1) De necessitate sacramenti est forma, quæ designat principalem causam sacramenti, et minister, qui est causa sacramentalis, et usus materiæ, sc. ablutio in aqua, quæ designat principalem sacramenti effectum. Cetera vero omnia, quæ in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti (S. Thom., 3, q. 66, a. 10).

(2) Adhibentur ad excitandam devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum (S. Thom., q. 66, a. 10). — Quum ex una parte baptismus sit primum sacramentorum, sit janua Ecclesiæ et ex altera parte substantia sacramenti consistat in simplicissimis quibusdam et facillimis actibus, sc. in ablutione aquæ naturalis et prolatione paucorum verborum, valde expediebat, ut cæremoniarum apparatu debitus honor et reverentia huic sacramento conciliaretur (Aversa, 3, q. 72, sect. 2).

b) Les choses et les actes symboliques servent à enseigner la nature des sacrements, leur but, les grâces dont ils sont le principe. Si simple qu'il soit, l'acte sacramentel possède une vertu et une efficacité merveilleuses. Cette vertu secrète et surnaturelle doit se traduire d'une manière sensible pour que l'homme la comprenne et la pénètre, puisqu'il vit lui-même dans une si intime dépendance du monde des sens (1). Cette leçon de choses religieuse et symbolique est on ne peut plus utile aux fidèles ; mais elle suppose la connaissance et l'explication des cérémonies elles-mêmes. Il faut que ces divers rites soient bien compris pour qu'ils produisent chez les assistants une disposition en rapport avec le sacrement, pour qu'ils élèvent l'esprit et le cœur à la pensée d'un monde supérieur, d'un monde invisible, pour qu'ils nourrissent la foi et la piété et préparent ainsi les âmes à recevoir le sacrement avec plus de respect et plus de fruit.

c) Les choses et les actions qui constituent les cérémonies possèdent d'ailleurs — non point toutes, mais pour la plupart — une efficacité objective et surnaturelle, qui en fait un principe de faveurs et de bienfaits d'un ordre supérieur. Cette vertu des sacramentaux est une vertu impétratoire ; elle dérive principalement de la sainteté de l'Église et de ses prières, qui sont particulièrement efficaces. Les sacramentaux agissent comme des « *sacramenta minora* » ; ils excitent à obtenir et à conserver la grâce sacramentelle ; ils complètent même, à divers points de vue, bien que d'une manière simplement subordonnée, l'efficacité des sacrements proprement dits.

2. — L'importance du Baptême dans les premiers siècles du christianisme, alors qu'un si grand nombre d'adultes se convertissaient à la foi véritable, explique facilement pourquoi et comment ce sacrement, qui est le premier de tous et qui incorpore à l'Église, était administré avec la plus grande solennité. Parce que le Baptême doit son efficacité à la Passion de Jésus-Christ et à l'Esprit Saint, on choisissait d'ordinaire, pour le donner, la vigile de Pâques et celle de la Pentecôte. Mais, dès le début du moyen âge, la pratique de l'Église sur ce point subit

---

(1) Simplices, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua hujusmodi, et per hunc modum per ea, quæ in sacramentis aguntur, vel *instruuntur* vel *sollicitantur* ad quærendum de his, quæ per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia præter principalem sacramenti effectum oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit, ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur (S. Thom., 3, q, 66, a. 10).

des modifications nombreuses et importantes. Les diverses prières, les exorcismes, les bénédictions qui se faisaient autrefois au moment de l'admission au catéchuménat ou durant l'épreuve du catéchuménat ou au jour même du Baptême et, par conséquent, à des intervalles de temps plus ou moins longs, — ces diverses parties, disons-nous, furent groupées ensemble, modifiées et abrégées selon le but et selon les temps. Grâce à cette simplification, l'antique liturgie, plus ample, usitée pour le Baptême des adultes, est devenue la liturgie actuelle du Baptême solennel des enfants. Cette dernière, d'ailleurs, est, relativement à sa teneur, constituée de telle sorte que sa signification et son efficacité ne limitent pas toute leur valeur au moment même où le Baptême est administré ; cette signification et cette efficacité s'étendent aussi à l'avenir, aux années où le nouveau baptisé jouira de l'usage de sa raison. Évidemment, les prières, les exorcismes et les bénédictions du rituel de l'Église doivent ménager à l'enfant, dans l'avenir, le secours divin qui lui permettra de conserver la grâce reçue au Baptême, de la mettre à profit par son activité personnelle et de la faire valoir. On voit par là combien est justifiée la rubrique qui veut que, dans les cas de nécessité où l'enfant a été simplement ondoyé, on supplée ensuite les cérémonies du Baptême.

3. — Au moyen âge, on distinguait d'ordinaire deux groupes dans les diverses parties du rite préparatoire à l'acte même du Baptême ; et, en se plaçant au point de vue du but principal de ces diverses parties, on les nommait « catéchisme » et « exorcisme », selon qu'il s'agissait de la simple instruction ou d'une purification et d'une sanctification effectives (1). *Quia baptismus debet eruere de servitute diaboli et de potestate principis tenebrarum tam parvulos quam adultos, hinc est quod utrique* exorcizari *debent ad expulsionem potestatis contrariæ, utrique etiam* catechizari *: adulti, ut expulsa caligine erroris informentur ad fidem ; parvuli vero, ut sciant patrini, quid eos debeant edocere, ne pro humano defectu impediatur baptismatis sacramentum, quominus habeat finem suum* (S. Bonav., *Brevil.*, VI, 7).

(1) Ante baptismum fit catechismus et exorcismus : post catechismum sequitur exorcismus, ut ab eo, qui jam instructus est, adversaria virtus pellatur... Hæc præcedunt baptismum, non quod sine istis non possit esse verus baptismus, sed ut baptizandus de fide instruatur et sciat, cui debitor fiat deinceps, et ut diaboli potestas in eo minuatur (Petr. Lomb., IV, dist. 6, p. 2, c. 7).

Le « catéchisme » (1), c'est-à-dire l'enseignement sommaire des vérités qu'un chrétien doit croire et des devoirs qu'il doit pratiquer, est ici d'une suprême convenance puisque le Baptême est le « sacrement de la foi », qu'il renferme une profession solennelle de la foi chrétienne et impose l'obligation de vivre chrétiennement (MATTH., XXVIII, 19; ROM., X, 14). Cet enseignement se fait ici non point seulement en paroles, mais au moyen d'un exposé ou d'une représentation symbolique de la foi et de la morale chrétienne.

Rien de plus justifié, également, que « l'exorcisme » plusieurs fois renouvelé, puisque celui qui n'a pas encore reçu le Baptême est encore en état de péché et que, par suite du péché originel et de ses fautes actuelles, il se trouve, jusqu'à un certain point, soumis encore à la puissance du démon. « Quiconque est vaincu est esclave de celui qui l'a vaincu » (II PETR, II, 19). Satan est l'ennemi du salut de l'homme et, par conséquent, il est aussi l'ennemi de ce qui peut nous procurer le salut ; il s'efforce donc de s'opposer à la réception du Baptême ou, du moins, d'empêcher le sacrement de produire ses fruits (2). Or les exorcismes sont dirigés contre cet adversaire, afin d'écarter sa pernicieuse influence sur l'âme et sur le corps, soit avant soit après le Baptême. L'Église ne regarde nullement le catéchumène comme un possédé (ἐνεργούμενος — correptus a dæmone), bien qu'elle s'exprime ici comme dans les exorcismes qu'elle emploie dans les cas de véritable possession. Ainsi, au nom de son divin Seigneur et Maître, elle commande à « l'esprit impur », au « démon maudit », à Satan « damné et damnable », de sortir (*exire*) du catéchumène, de s'éloigner (*recedere, discedere*), de fuir (*fugere*). Ces expressions et d'autres du même genre ne supposent point que le catéchumène soit possédé véritablement par le démon, que le démon habite substantiellement en lui ; l'Église les emploie, alors même qu'entre le catéchumène et le

(1) κατηχεῖν (catechizare) = enseigner oralement, surtout les rudiments de la doctrine chrétienne (*rudimenta fidei*) avant ou après le Baptême : — ὁ κατηχούμενος = celui qui est ainsi enseigné. — Catechismus latine dicitur instructio ; inde catechizare, i. e. instruere in symbolo et fidei rudimentis. Inde etiam catechumenus = audiens vel instructus, quia adhuc doctrinam fidei audit, nondum tamen baptizatus est (DURAND., *Ration.* l. 6, c. 82, n. 8).

(2) Diabolus est hostis humanæ salutis, quæ homini per baptismum acquiritur, et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quod subditur originali peccato vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne salutem hominis impediant (S. THOM., 3, q. 71, a. 2).

démon il n'y a qu'un rapport extrinsèque de dépendance et d'influence. Ces expressions peuvent encore s'expliquer par cette autre raison, que cette relation du mauvais esprit avec le catéchumène va faire place à l'habitation personnelle du Saint-Esprit dans cette âme, à la prise de possession du baptisé par l'Esprit Saint — habitation et prise de possession qui excluent l'esprit mauvais et son influence sur le baptisé. « Sors (*exi*) de ce catéchumène, esprit impur, et fais place à l'Esprit Saint, Consolateur » (RIT. ROM.). Le prince de ce monde doit être chassé (JOANN., XII, 31) et le règne de l'Esprit Saint doit s'établir dans le cœur de celui qui reçoit le Baptême.

4. — Le Baptême ouvre l'accès du royaume de Dieu en cette vie et dans l'autre (JOANN., III, 5) : il est aussi la condition pour entrer dans la maison de Dieu, dans son temple matériel, et celui qui n'est point baptisé doit attendre, hors de l'Église, qu'on lui permette d'entrer. C'est pour le rappeler que la rubrique du Rituel veut que la première partie des cérémonies du Baptême se fasse dehors (*foris*), sur le seuil de l'Église (*ad limen ecclesiæ*).

L'enfant acquiert son nom de famille par le fait de sa naissance, et il porte ce nom comme citoyen de la cité terrestre ; à sa régénération spirituelle, il reçoit le nom d'un Saint afin qu'en sa qualité d'enfant de Dieu il ait, dans le ciel, un modèle à imiter, un intercesseur et un protecteur spécial (1). C'est toujours par leur nom de baptême que la liturgie désigne les fidèles, vivants ou défunts. Un chrétien devrait toujours solenniser la fête de son saint patron, comme un souvenir de la grâce reçue au Baptême, et comme un encouragement à y demeurer fidèle.

Celui qui reçoit le Baptême demande tout d'abord à l'Église la foi animée par la charité (GAL., V, 6), par conséquent la foi qui s'affirme par l'observation des deux grands préceptes de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. L'Église conduit l'homme à cette foi vivante et salutaire par l'enseignement extérieur des vérités de la foi, et par la communication du don intérieur de la foi.

Le prêtre (en comprimant les lèvres) souffle trois fois doucement (*leniter*) sur le visage de celui qui reçoit le Baptême, pour chasser par son souffle (*exsufflare*), avec mépris, l'esprit impur

---

(1) Baptizandis nomina imponantur Sanctorum quorum *exemplis* fideles ad pie vivendum excitentur et *patrociniis* protegantur (RIT. ROM., tit. 2, c. 1, n. 54).

et sa pernicieuse influence. Mais comme le démon n'est chassé que par l'Esprit de Dieu (MATTH., XII, 28), cet exorcisme symbolique (*exsufflatio*) doit, indirectement du moins, appeler la venue de l'Esprit Saint et son action sur l'âme (1). C'est ce qui ressort clairement des paroles prononcées alors (*exi ab eo, immunde spiritus et* da locum Spiritui sancto), ainsi que du rite observé dans le Baptême des adultes où l' « *exsufflatio* » purificatrice est suivie d'une insufflation sanctifiante, d'une inhalation (*inhalatio*), faite en forme de croix et avec la bouche entr'ouverte. Cette inhalation faite avec le souffle tiède et vivifiant représente sensiblement et produit, en une certaine mesure, la communication de l'Esprit divin, comme l'expriment d'ailleurs ces mots : *Accipe Spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem.*

Le signe de la croix imprimé sur le front et sur la poitrine de celui que l'on baptise signifie qu'il confesse publiquement Jésus-Christ crucifié, qu'il s'attache à Jésus-Christ crucifié ; mais, en même temps, ce signe assure au baptisé la bénédiction de la croix afin que, par l'acceptation de la foi chrétienne et par l'observation fidèle de la loi divine, il se prépare dignement à la gloire de la régénération (*ad regenerationis gloriam*) et à l'honneur de devenir le temple de Dieu.

Le catéchumène n'est encore qu'un débutant dans la foi et dans la vie chrétienne ; aussi l'Église veut-elle l'aider à progresser dans la vertu et dans la science de la religion. Par l'imposition des mains, elle prend possession de lui et le reçoit sous sa protection, pour le défendre maternellement contre les artifices, les mensonges et la puissance de l'ennemi. Dans les oraisons qui accompagnent l'imposition des mains, le prêtre implore le secours de la grâce pour que le baptisé soit délivré de tout aveuglement du cœur, pour qu'il puisse éviter les pièges de Satan, entrer dans l'Église par la porte de la miséricorde divine et, une fois devenu enfant de l'Église, s'affranchir de la mauvaise odeur (*fetoribus*) des désirs coupables, et servir Dieu joyeusement dans la bonne odeur de la sainteté.

(1) Exsufflatio annectitur exorcismis. Nam et verbis exorcismorum pelluntur dæmones et cæremonia exsufflationis significatur eorum *expulsio* et simul significatur *afflatio* boni Spiritus, quem recipiunt homines, quum recedit spiritus malus (BELLARM. l. 1, c. 25). — Évidemment, il y a un rapport étroit entre l'*exsufflatio* (ἐκφύσημα) et l'*insufflatio* (ἐμφύσημα) : toutefois, il faut les distinguer l'une de l'autre.

Le sel bénit (1), qui est présenté à celui qui reçoit le Baptême et goûté par lui, n'est pas seulement un symbole instructif: c'est un des sacramentaux de l'Église et, comme tel, il possède des effets spirituels qui figurent et préparent l'efficacité et la plénitude des grâces des sacrements suivants (Baptême, Confirmation, Eucharistie). Le sel est consacré par une formule solennelle d'exorcisme et de bénédiction, accompagnée de neuf signes de croix : par l'exorcisme, il devient un moyen d'effrayer l'ennemi et de le mettre en fuite (*salutare sacramentum ad effugandum inimicum*) ; par la bénédiction, il devient un remède destiné à rétablir et assurer la santé spirituelle de ceux qui le reçoivent (*fit omnibus accipientibus perfecta medicina permanens in visceribus eorum*). — Au point de vue du symbolisme, nous retrouvons plus particulièrement la double propriété du sel : le sel conserve et il assaisonne. Par son mordant (*mordacitate* — S. Thom.) il préserve les aliments de la corruption, il leur donne de la saveur, les pénétrant en quelque sorte d'une vie nouvelle. Cette double propriété fait du sel bénit dans le Baptême un symbole de la sagesse surnaturelle (*signum sapientiæ — sal sapientiæ*) qui a son principe dans la fidèle acceptation des vérités révélées et dans la ferme adhésion à ces vérités. Cette sagesse, qui vient d'en haut (Jacob., III, 15), n'est pas seulement la connaissance des choses divines : c'est aussi l'amour de ces choses, et, par conséquent, une connaissance savoureuse, agréable, joyeuse, de Dieu et des vérités divines (2). Par sa lumière et par sa chaleur, la sagesse céleste apporte au baptisé la guérison et le salut, en le délivrant de l'aveuglement de l'esprit et de la corruption du cœur ; l'âme, alors, ne trouve plus de goût qu'aux choses spirituelles, elle se détourne des insipides plaisirs de la terre. « Par la sagesse, Seigneur, ont été guéris (*sanati sunt*) tous ceux qui vous ont plu dès le commencement » (Sap., IV, 19). La sagesse

---

(1) Le sel bénit était regardé comme le «sacrement des catéchumènes» : on le leur présentait souvent. Et signabar jam signo crucis ejus, et condiebar ejus sale, jam inde ab utero matris meæ (S. Aug., *Conf.*, l. 1, c. II) : — Non unius modi est sanctificatio : nam et catechumenos secundum quemdam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari ; et quod accipiunt (le sel), quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est (S. Aug., *de peccat. merit. et rem.*, l. 2, c. 26).

(2) Sapientia, quæ donum est, non est informis divinorum notitia, sed saporosa et dulcis. Sapientia ista judicat de divinis non solum per rationis veracem intuitum, sed per connaturalitatem seu conformitatem ipsius ad divina, in quantum divinorum veritatem experitur quodammodo et gustat ac percipit per inspirationem Spiritus sancti (Dion. Cartus., *de donis Spir.*, 3, tr. 2, n. 77).

chrétienne produit donc des effets analogues à ceux du sel (1); elle purifie le catéchumène de la corruption du péché, elle le conserve dans la pureté, elle le réconcilie avec Dieu, elle fait de lui un sacrifice agréable au Seigneur. Pour plaire au Seigneur, tout sacrifice de l'ancienne loi devait être « salé », c'est-à-dire assaisonné et sanctifié par un mélange de sel (LEVIT., II, 13, MARC, IX, 48). *Accipe sal sapientiæ : propitiatio sit tibi in vitam æternam* (RIT. ROM.). — Employé seul, le sel n'est pas un aliment, mais un stimulant qui provoque la soif : à ce point de vue, il est singulièrement apte à symboliser cette moindre abondance de la grâce, tout d'abord donnée au catéchumène, comme un avant-goût qui stimule en lui l'ardent désir de la plénitude de la grâce contenue dans les sacrements. Celui, en effet, qui a goûté une fois combien le Seigneur est doux et quelle suavité il y a dans la grâce (Ps. XXIII, 8 ; I PETR., II. 3), a toujours faim et soif de l'aliment et du breuvage spirituels (ECCLI., XXIV, 29). C'est la pensée exprimée par la prière qui accompagne la présentation du sel, pour demander à Dieu que ce rite symbolique obtienne tout son effet dans l'âme. *Ut hunc famulum tuum respicere digneris propitius, et hoc primum pabulum salis gustantem non diutius esurire permittas, quominus cibo expleatur cœlesti, quatenus sit semper spiritu fervens, spe gaudens, tuo semper nomine serviens. Perduc eum, Domine, quæsumus, ad novæ regerationis lavacrum, ut cum fidelibus tuis promissionum tuarum æterna præmia consequi mereatur.*

5. — Alors, commence la seconde partie du rite. Elle a gardé certains restes des actions liturgiques appropriées aux candidats au Baptême (*competentes, electi*) qui, après leur admission au catéchuménat, recevaient une préparation plus immédiate et plus complète au sacrement (2). — Par l'exorcisme, la puissance et l'influence du démon sur les catéchumènes doivent être de plus en plus combattues et brisées. A l'exemple du Sauveur qui réprimandait avec tant d'autorité le démon (*increpavit* — MATTH., XVII, 17) et qui le menaçait (*comminatus est* — MARC., IX, 24), l'Église, dans sa formule d'exorcisme, emploie contre Satan un langage énergique, dur, menaçant. Elle a reçu de Jésus-Christ une puissance spéciale sur les mauvais esprits (MAT-

(1) Sal offerebatur, quoniam a putrefactione et corruptione præservat. Sacrificia autem Dei debent suo modo incorrupta et integra esse (DION. CARTUS. *in Lev.*, c. 2, n. 7).

(2) *Competentes* sunt, qui jam post doctrinam fidei, post continentiam vitæ ad gratiam Christi percipiendam festinant ideoque appellantur *competentes*, i. e. gratiam Christi petentes. Nam catechumeni tantum audiunt necdum petunt (RAB. MAUR., *de cleric. instit.*, l. 1, c. 26).

THEUS, X, 1; LUC., X, 19); elle n'hésite donc point à leur commander. Elle le fait en joignant à la parole le signe de la croix, l'imposition des mains, et des oraisons plus ou moins longues dans lesquelles elle exorcise le démon au nom de Jésus (MARC., XVI, 17) et de la Sainte Trinité, en signalant des preuves particulières de la puissance divine sur les mauvais esprits et en invoquant la pensée du jugement dernier, alors que le prince de ce monde sera entièrement chassé (JOANN., XII, 31) et qu'il verra son pouvoir brisé définitivement.

En deux formules brèves et énergiques, l'Église rappelle au démon sa condamnation (*recognosce sententiam tuam*) et elle le somme de rendre honneur à la Sainte Trinité, de s'éloigner de ce serviteur de Dieu que Jésus-Christ a appelé à la grâce du Baptême. En terminant l'exorcisme, le prêtre fait, avec le pouce, le signe de la croix sur le front du catéchumène pour le défendre contre les attaques et les embûches du démon : il ordonne à Satan de ne jamais violer ce sceau sacré. Comme complément de l'exorcisme, une prière accompagne l'imposition des mains, et l'Église demande à Dieu, pour celui qui reçoit le Baptême, la grâce de progresser dans la foi et dans la vie chrétienne, la lumière de l'intelligence, la pureté du cœur.

Ainsi se terminent les cérémonies qui se font au seuil de l'Église. On entre alors ; le prêtre pose l'extrémité (gauche) de l'étole sur la tête de l'enfant et il l'introduit officiellement dans la maison de Dieu (JOANN., VI, 44), afin qu' « il participe à Jésus-Christ », c'est-à-dire pour qu'il entre dans un rapport plus étroit avec le Chef de l'Église, qu'il ait une même vie et un même amour avec lui et qu'il parvienne ainsi à la vie éternelle.

En se dirigeant vers les fonts baptismaux, le prêtre récite simultanément (*conjunctim*) avec les parrains (*cum susceptoribus*) le *Credo* et le *Pater noster* (mais non point l'*Ave Maria*, dont l'origine est postérieure à celle de notre rite baptismal). La récitation à haute voix par le prêtre rappelle l'ancienne «tradition» (*traditio*) aux catéchumènes du symbole des Apôtres et de l'Oraison dominicale ; et si les parrains récitent conjointement avec le prêtre, c'est en souvenir de la « reddition » (*redditio*) de ces mêmes prières, « reddition » qui avait lieu autrefois le jour même du Baptême (immédiatement avant). Le *Credo* et le *Pater* sont donc, ici, moins une prière en faveur du baptisé, qu'une instruction abrégée mais complète sur la vraie foi et sur le culte véritable qui doit être rendu à Dieu. Ce n'est que dans l'Église et par l'Église que l'homme peut puiser « la grâce et la vérité » à la « plénitude » du Sauveur (JOANN., I, 14, 17).

6. — La troisième partie des cérémonies s'accomplit à une

certaine distance des fonts baptismaux : elle répond aux actes liturgiques qui, autrefois, avaient lieu le jour même du Baptême, de très bonne heure. En premier lieu vient un nouvel exorcisme. Satan doit se retirer entièrement pour que le catéchumène devienne aussitôt le temple du Dieu vivant et la demeure de l'Esprit Saint.

C'est ensuite le « *mysterium apertionis* » (S. Ambr., *de myst.*, c. 1, a. 3), c'est-à-dire le contact symbolique des oreilles et des narines de l'enfant avec la salive (1). Le prêtre, en effet, pose le pouce humecté de salive (S. R. C., 4 sept. 1875) sur les oreilles et sur les narines de l'enfant, en disant : « *Ephpheta, q. e. adaperire* » (ouvre-toi = *aperitor*) — « *in odorem suavitatis* ». Cet acte rituel n'a pas seulement pour but de purifier et de sanctifier les sens physiques : il signifie évidemment que les sens spirituels (l'ouïe et l'odorat spirituels) s'ouvrent à la connaissance et à la fidèle acceptation des choses célestes et divines. Le baptisé doit devenir accessible au doux parfum de la connaissance de Jésus-Christ (II Cor., II, 13) : il doit être capable de comprendre et d'apprécier dignement l'amabilité, la beauté et l'harmonie des réalités surnaturelles du salut, des mystères de la foi et des vertus chrétiennes. — L'Église nous indique donc ainsi que les sens intérieurs et spirituels ont besoin d'être guéris et qu'ils le sont en effet. *Homo ex infectione peccati originalis habet* sensus præclusos *ad percipienda salutis mysteria* (S. Thom., 3, q. 71, a. 3). Et comme cette infirmité, cette incapacité du sens intérieur relativement aux mystères du salut vient de la corruption du péché originel et de la funeste influence du démon (II Cor., II, 4), on comprend que l'Église, par ce « *mysterium apertionis* », veuille briser la puissance du mauvais esprit par ces mots : « Mais toi, démon, prends la fuite (*effugare*) : le jugement de Dieu est proche ».

Aux exorcismes de l'Église vient s'ajouter avec raison, à titre de complément, la solennelle abjuration (*abrenuntiatio*, ἀπόταξις) du catéchumène qui, librement, résolument, renonce « au prince de ce monde ». Une résistance immédiate et vigoureuse désarme le démon et le met en fuite (Jacob., IV, 7). Cette renonciation est triple. Le catéchumène renonce à « Satan », qui est l'adversaire de Dieu et de Jésus-Christ, l'ennemi de l'Église, des chrétiens et de la religion chrétienne : il

(1) Cette cérémonie est inspirée par l'acte du Sauveur dans la guérison du sourd-muet (Marc., VII, 31-37) : Jésus « lui mit ses doigts dans les oreilles, et de sa salive sur la langue ». Au lieu de la langue, l'Église veut qu'on touche ainsi les narines de celui qui reçoit le Baptême.

renonce aux « œuvres » (*operibus*) de Satan, c'est-à-dire aux péchés, et « c'est pour détruire les œuvres du démon que le Fils de Dieu est venu » (I JOANN., III, 8) par l'Incarnation ; il renonce enfin aux « pompes » (*pompis*) de Satan, c'est-à-dire aux orgueilleuses vanités du siècle (*superbis sæculi vanitatibus* — MISS. ROM.) dont l'éclat et la convoitise servent au démon pour aveugler les hommes, les tenter et les entraîner au péché.

Il y a un rapport intime entre cette triple renonciation et la double onction faite avec l'huile des catéchumènes sur la poitrine et entre les épaules de celui qui reçoit le Baptême. Le catéchumène vient de déclarer la guerre à Satan : il aura donc à soutenir de perpétuels combats (EPHES., VI, 11-18). Afin de lui assurer la victoire, l'Église veut lui donner des armes : elle l'oint avec « l'huile du salut » (*oleo salutis*). Cette huile est exorcisée et bénite : elle devient un sacramental d'une efficacité surnaturelle. L'onction faite en forme de croix sur la poitrine et entre les épaules figure et communique en même temps au catéchumène une vigueur et une force célestes, qui lui permettront de porter courageusement la croix, de rester inébranlable en dépit des assauts du dedans et des persécutions du dehors, de triompher des attaques ouvertes ou secrètes des mauvais esprits. *Baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, quasi* athleta Dei, *sicut pugiles inungi consueverunt* (S. THOM., 3, q. 66, a. 10, ad 2). — *Fit inunctio in pectore et scapulis, ut significetur gratia unctionis ad Deum amandum et ejus onera portanda* (S. BONAV., IV, dist. 6, p, 2, a. 3, q. 2).

7. — Avec cette onction, la liturgie préparatoire du catéchuménat prend fin. Jusqu'ici tout porte l'empreinte de la pénitence et de la tristesse inspirée par le malheureux état du catéchumène, qui est encore souillé du péché originel et plongé dans la nuit de la mort spirituelle : le prêtre porte donc l'étole violette. Pour les cérémonies qui vont suivre, il prend l'étole blanche en signe de joie, parce que le catéchumène, arraché à la puissance des ténèbres, passe dans le royaume de Dieu (COLOSS., I, 13) et qu'il est appelé des ténèbres à l'admirable lumière de la vérité et de la foi chrétienne (I PETR., II, 9). Tout se passe maintenant près des fonts baptismaux (*prope fontem*). Immédiatement avant l'acte très saint du Baptême, le catéchumène déclare qu'il se consacre à la Sainte Trinité ; il fait une nouvelle profession de sa foi aux vérités fondamentales du christianisme, il proclame enfin sa volonté de recevoir le Baptême (*volo*). L'acte même, l'acte essentiel du Baptême est à la fois le couronnement et le centre du rite baptismal tout entier.

8. — L'onction avec le saint Chrême, la présentation d'un

vêtement blanc et d'un cierge allumé suivent l'acte du Baptême et terminent les cérémonies. L'onction, le vêtement blanc, le cierge allumé sont des symboles expressifs ; ils font bien comprendre la dignité du nouveau baptisé (νεόφυτος), la richesse des grâces qu'il a reçues, les obligations qu'il a contractées, la condition de sa vie nouvelle.

Le prêtre fait l'onction avec le saint Chrême sur le sommet de la tête (*in summitate capitis*) et en forme de croix (*in modum crucis*) (1). Cette onction a tout d'abord une signification symbolique. Elle signifie, en effet, que, par le Baptême, l'enfant vit maintenant d'une même vie surnaturelle avec Jésus-Christ, oint par l'Esprit Saint d'une onction d'allégresse au-dessus de tous ceux qui participeront à cette onction (Ps. XLIV, 8) ; que, par cette union, il participe à l'onction, c'est-à-dire à l'excellence, à la dignité sacerdotale et royale de l'Homme-Dieu (APOC., I, 6). « Si quelqu'un n'a point l'Esprit de Jésus-Christ, il n'est point à lui » (ROM., VIII, 9). Comme une branche sauvage et stérile, l'enfant est enté parmi les nobles branches de l'olivier, et avec elles, c'est-à-dire avec les autres fidèles, « il participe maintenant à la sève de la racine de l'olivier » (ROM., XI, 17) ; il est pénétré de cette vie surnaturelle qui lui permet de produire les fleurs des vertus et des fruits abondants de sainteté. — Le saint Chrême solennellement consacré par l'évêque est, en outre, un sacramental efficace (*chrisma salutis*). En raison des prières et de l'intercession de l'Église, l'huile sainte, parfumée du baume, a la puissance de défendre le baptisé contre la corruption du péché et de l'aider à conserver la grâce baptismale (*operatur conservationem gratiæ baptismalis* — S. THOM., 3, q. 71, a. 3, ad 4).

Le linge blanc (*linteolum candidum*), qu'on place alors sur la tête de l'enfant, remplace et rappelle le blanc vêtement (*vestis alba*) que le néophyte portait autrefois. Le symbolisme est ici évident : il est, du reste, clairement indiqué dans les paroles où l'Église demande que le nouveau baptisé puisse présenter ce vêtement blanc (*vestis candida*), sans tache et sans souillure (*immaculata*),

---

(1) L'institution de cette cérémonie est ordinairement attribuée au pape Sylvestre I[er] (314-335). *Silvester et hoc constituit, ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua propter occasionem mortis* (LIB. PONT. *Duch.*, I, 171). Comme il n'y avait pas toujours là un évêque pour confirmer les baptisés par l'onction sur le front, les baptisés recevaient, du moins, l'onction faite par le prêtre sur le sommet de la tête.

devant le tribunal de Jésus-Christ (1). Ce vêtement représente l'innocence et la pureté acquises par le sacrement du Baptême, il rappelle au néophyte l'obligation de marcher désormais dans une vie nouvelle et de ne plus vivre que pour Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur (Rom., vi, 4, 11), afin d'être digne de recevoir un jour le brillant vêtement de la gloire du Ciel, le vêtement de la victoire (Apoc., iii, 4-5) (2). La bonté et la puissance de Dieu l'ont revêtu du vêtement de la justice ; elles ont paré son âme comme une céleste fiancée ; le baptisé a donc tout motif de se réjouir dans sa reconnaissance et de tressaillir d'allégresse en Jésus, son Sauveur (Is., li, 10).

En terminant les saintes cérémonies du Baptême, l'Église répète encore une fois ces leçons et ces avertissements, sous une forme sensible : elle présente au néophyte un cierge allumé (*candela accensa*). Auparavant, le néophyte n'était que ténèbres : il était dans l'ignorance, dans le péché, dans le malheur ; maintenant, il est lumière dans le Seigneur, il brille des clartés célestes de la foi, il brûle de la flamme de la divine charité ; il doit donc désormais marcher comme un enfant de lumière (Ephes., v, 8), sans reproche, dans la droiture et la sincérité, l'innocence et la pureté des enfants de Dieu, « au milieu d'une nation dépravée et corrompue, pour y briller comme un astre dans le monde » (Philipp., ii, 15). Mais, pour vivre de cette vie de lumière, il faut qu'il marche sur les traces de son divin Maître (I Pet., ii, 21) : car celui-là seul qui suit le Sauveur ne marche point dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie (Joann., viii, 12), c'est-à-dire la lumière de la foi et de la grâce qui éclaire sa voie dans la nuit de cette vie terrestre et le conduit enfin à la vie éternelle. Le sacrement du Baptême ouvre, sans doute, la porte de la salle où se célèbre le banquet nuptial de l'éternité (*aula cœlestis*) ; il donne, sans doute, le droit de prendre part au festin nuptial de l'Agneau (Apoc., xix, 9) ; mais, pour y être introduit, il faut que le chrétien tenant, « la lampe ardente » attende l'arrivée de l'Époux ; il faut qu'avec les « vierges pru-

(1) Hæc puritatis vestis datur per susceptionem sacramentorum sc. *baptismi*, qui omnes sordes abluit — in cujus designatione baptizatus alba veste vestitur — et etiam pœnitentiæ, quæ « ad baptismi puritatem conatur reducere » (S. Bonav., *in Luc.*, c. 15, n. 37).

(2) Vestis candida traditur baptizato in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, et ad significandam puritatem vitæ, quam debent post baptismum observare (Rom., vi, 4 — S. Thom., 3, q. 66, a. 10, ad 3). — Vestitur baptizatus vestimento mundo et albo, ut significetur candor innocentiæ et stola resurrectionis (S. Bonav., iv dist. 6, p. 2, a. 3, q. 2).

dentes », c'est-à-dire avec tous les saints, il soit prêt à aller à la rencontre de l'Époux. Il ne doit donc point permettre que sa lampe s'éteigne ; il doit donc, par l'huile des bonnes œuvres, entretenir la lumière de la foi et le feu de la charité ; il doit conserver intact le sceau de son baptême ; *Irreprehensibilis custodi baptismum tuum* (Rit. Rom.). — Enfin, avec une tendresse et une sollicitude toutes maternelles, l'Église renvoie le nouveau baptisé « en paix » ; elle lui souhaite les meilleures et les plus amples bénédictions, afin que toujours, comme un enfant nouveau-né à la vie divine, il désire le lait pur de la vérité et de la grâce chrétiennes et que, fortifié par cette nourriture spirituelle, dans la clarté de la foi, dans l'éclat des vertus, il croisse pour sa fin sublime, pour le salut éternel (I Petr., II, 2) : *Vade in pace et Dominus sit tecum. R. Amen.* (Rit. Rom.)

---

2. — La Confirmation.

---

§ 40. — Place de la Confirmation ; son importance, son nom.

1. — Dans la nomenclature objective des sacrements, la Confirmation a toujours occupé la seconde place ; et c'est à juste titre, non point du reste en raison de sa dignité ou de sa nécessité, mais à cause de son rapport intime avec le premier des sacrements, le Baptême. La Confirmation, en effet, a pour rôle essentiel de développer et de fortifier la vie de la foi et de la grâce que le Baptême a communiquée à l'âme (1). Ce lien étroit qui existe entre les deux sacrements était manifestement attesté dans les dix premiers siècles par ce fait que, lorsque la chose était possible — quand un évêque administrait le Baptême ou que, du moins, il se trouvait présent — le nouveau baptisé, enfant ou adulte, recevait aussitôt la Confirmation, en règle ordinaire (2). Dans une lettre de la collection du Pseudo Isidore (attribuée au pape Melchiade) aux évêques d'Espagne, il est dit : « Ces deux sacrements sont tellement unis qu'à moins d'un

---

(1) Completo tractatu de sacramento baptismi, qui est sacramentum introeuntium et ceterorum janua sacramentorum, agit Magister de sacramento confirmationis, quod est sacramentum progredientium in Dei itinere et post baptismum mox necessarium ad persistendum in bonis, ad corroborationem gratiæ baptismalis, ad præliandum idonee in acie contra adversarios fidei, contra tentamenta diaboli (Dion. Cartus., iv, dist. 7).

(2) Le catéchumène était baptisé, puis confirmé, et enfin il recevait la sainte communion. Vestitur infans vestimentis suis. Si vero episcopus adest, statim confirmari eum oportet chrismate et communicare. Et si episcopus deest, communicetur a presbytero dicente ita : « Corpus D. N. J. Chr. custodiat te in vitam æternam. Amen ». (Sacr. Gregor., n. 5. — *in Sabb. sancto*).

cas de mort ils ne doivent pas être séparés, et que l'un ne peut être administré sans l'autre » (*rite*, d'après le rite prescrit par l'Église). D'après une rubrique du Rituel romain, aujourd'hui encore les néophytes adultes sont confirmés immédiatement après leur Baptême (*sacramento confirmationis initiantur*), lorsqu'un évêque est présent (Rit. Rom., tit. 2, c. 4, n. 56). — Le rite actuel de la Confirmation rappelle également l'administration simultanée des deux sacrements : au commencement de la cérémonie, l'évêque prononce, les mains étendues sur les confirmands, une prière qui fait évidemment allusion au Baptême récemment reçu. On implore les sept dons de l'Esprit Saint pour ceux qui ont été régénérés par l'eau et par le Saint-Esprit et qui ont obtenu la rémission de leurs péchés (Cfr. Pontif. Rom.) (1).

2. — A cette question : « Quel sacrement est le plus grand, l'imposition des mains de l'évêque ou le Baptême », la lettre citée plus haut du Pseudo-Melchiade répond : « Ce sont deux grands sacrements : et comme le premier est administré par les Supérieurs — les évêques — alors que les inférieurs ne peuvent le donner, il doit être tenu en plus grand honneur ». Est-ce le Baptême, est-ce la Confirmation qui l'emporte au point de vue du rang, de la dignité, de l'efficacité ? Les Scolastiques traitent d'ordinaire cette question ; mais leurs réponses diffèrent (2). Si la Confirmation le cède au Baptême sous le rapport de la nécessité et de l'efficacité pour le salut, elle n'en a pas moins, à d'autres points de vue, des avantages qui lui sont propres et qui lui assurent une grande importance dans l'économie du salut. Incorporés à Jésus-Christ par le Baptême, nous devons croître en lui (crescamus *in illo per omnia*, *qui est caput*

---

(1) Quoniam ad debitam confessionem fidei homo pusillanimis non est idoneus, nisi per manum supernæ gratiæ *confirmetur*, ideo ad hoc sacramentum confirmationis fuit divinitus institutum tanquam *immediate sequens baptismum* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 8).

(2) *Majus* dicitur sacramentum confirmationis, sed forte non ob majorem virtutem vel utilitatem, quam conferat, sed quia a dignioribus datur et in digniori parte corporis fit, i. e. in fronte, vel forte, quia majus virtutum augmentum præstat, licet baptismus ad remissionem plus valeat (Petr. Lomb., iv, dist. 7, c. 4). — De confirmatione nil aliud invenio dubitabile, nisi quod quæritur an sacramentum hoc dignius sit, quam baptismus? Ad hoc dicendum, quod melior est baptismus, i. e. utilior quam confirmatio, sed confirmatio est melior, i. e. dignior et pretiosor, sicut aqua est utilior vino, sed vinum dignius et excellentius est (Petr. Pictav., *Sent.* l. 5, c. 9). — Cfr. S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 3. — Richard. a Med., iv, dist. 7, a. 5, q. 2. — Suarez, disp. 34, sect. 2, n. 7-8. — Dupasquier, *De confirm.* disp. 4, q. 2.

Christus — EPHES., IV, 15), ou plutôt nous devons grandir jusqu'à lui (εἰς αὐτόν), « jusqu'à l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude de Jésus-Christ » (EPHES., IV, 13). C'est à quoi la Confirmation nous aide. Ce n'est donc point assez d'avoir été régénéré à la vie chrétienne par le Baptême : il faut, par la grâce de la Confirmation, arriver à la croissance et à la fermeté dans cette vie. La « vocation et l'élection » au christianisme, la vie de la foi et de la grâce produite en nous par le Baptême, doivent être affermies et consolidées par la Confirmation afin que nous ne succombions point dans les combats de la vie, que nous ne perdions point le salut, mais que, vainqueurs de tous nos ennemis, nous puissions entrer dans le royaume éternel de Jésus-Christ notre Seigneur et notre Sauveur (II PETR., I, 10-11). « Dans le Baptême nous sommes lavés et purifiés, après le Baptême nous sommes fortifiés ; et bien que les grâces de la régénération suffisent à ceux qui meurent aussitôt, le secours de la Confirmation (*Confirmationis*) est nécessaire à ceux qui restent dans cette vie. La régénération sauve ceux qui nous quittent aussitôt dans la paix ; la Confirmation (*confirmatio*) arme et fortifie ceux qui doivent demeurer encore en ce monde pour les combats et pour la lutte. Celui qui meurt après le Baptême, pur et avec l'innocence baptismale, est confirmé par la mort (*confirmatus*) puisqu'il ne peut plus pécher après la mort » (PSEUDO-MELCHIADES, l. c.)

3. — L'histoire nous montre que le « sacrement de l'Esprit Saint », malgré sa dignité et la richesse de ses grâces, était assez souvent l'objet d'une impardonnable indifférence (1). C'est le rôle et le devoir du clergé de prévenir une telle négligence. Les exhortations du Catéchisme romain à ce sujet ont, aujourd'hui encore, leur opportunité. Les pasteurs des âmes doivent mettre dans tout son jour la valeur de ce sacrement (*quam maxime illustrare*), en expliquant la nature de la Confirmation,

---

(1) Cette plainte se trouve déjà chez Guillaume d'Auvergne, archevêque de Paris († 1248) : Attende, quod fides et reverentia hujus sacramenti jam pro parte apud christianos periisse videtur et propter hoc virtus et efficacia ipsius. Nihil enim amplius honoris et reverentiæ ei relictum videtur, nisi hoc solum, quod non ab aliis quam a summis sacerdotibus, i. e. episcopis dari seu ministrari permittitur. Ceterum, quam imperiti, quam indevoti illud hodie suscipiant, quam turbulenter, irreverenter ad illud hodie accedatur, ipsi oculi nostri faciunt nobis fidem (*De sacr. confirm. c. unic.*).— A cette objection : Rarissime contingit hoc sacramentum ministrari, le card. Fr. Tolet († 1596) répond : Divino favore jam post hoc concilium (TRID.) omnia in melius renovabuntur et talis cum aliis destruetur abusus (*Enarr. in S. Thom.*, 3, q. 72, a. 1).

sa vertu, ses dons et ses effets admirables, les prières et les cérémonies qui l'accompagnent, de manière à ce que tous comprennent qu'il n'est pas permis de négliger ce sacrement, mais qu'il faut le recevoir avec le respect le plus profond et la plus grande piété. Ce n'est pas d'une façon froide et sèche, mais avec chaleur et conviction que, dans ces instructions, on exposera les merveilleuses grâces du sacrement de la Confirmation, afin que de telles leçons se gravent profondément dans la mémoire et dans le cœur des fidèles (1).

4. — Les noms que l'on donne à la Confirmation sont moins nombreux que ceux qui désignent le Baptême ; elle est moins fréquemment décrite : mais ces indications suffisent largement pour nous faire connaître et la nature de ce sacrement, et son rite extérieur et ses effets dans l'âme. En tout cas, la diversité même de ces noms est un témoignage en faveur du dogme catholique, qui nous enseigne que la Confirmation est un sacrement, et un sacrement distinct du Baptême.

a) En tant que la Confirmation a essentiellement pour but de compléter et de perfectionner ce que le Baptême a commencé et établi en principe, elle se nomme *perfectio*, *consummatio*, τελείωσις, perfection par l'imposition des mains.

b) Nombre d'appellations sont empruntées à la matière éloignée ou à la matière prochaine du sacrement : par exemple, chrême, le saint chrême, le chrême céleste, le chrême du salut, τὸ μύρον ; l'onction, l'onction mystique ou spirituelle, l'onction avec le chrême divin, l'imposition des mains, *impositio manus* (Act., viii, 18), ἐπίθεσις χειρῶν (Hebr., vi, 2).

c) Le rite (la croix tracée sur le front) et le caractère sacramentel ont fourni cette autre appellation qui se rencontre fréquemment : σφραγίς, *sigillum*, *signaculum*, *signatio*, marque, caractère, sceau de la vie éternelle, sceau imprimé par l'évêque après le Baptême (2).

d) L'administration même de la Confirmation est désignée par les mots σφραγίζειν, μυρίζειν, χρίειν, ἀλείφειν, τελειοῦν, *chris-*

(1) Parochi in confirmandorum præparatione sedulam navent operam : docentes eos naturam et efficaciam hujus sacramenti necnon maximam ejus utilitatem, præsertim infelici nostro tempore, quo fides et mores tot et tantis circumveniuntur periculis (Coll. Lac., iv, 1185).

(2) Les expressions τελείωσις, τελειοῦν et σφραγίς, σφραγίζειν s'emploient aussi en parlant du Baptême, en tant que ce sacrement constitue les catéchumènes dans un état parfait et qu'il leur imprime un caractère spirituel ; mais plus fréquemment encore et ordinairement on les applique à la Confirmation.

mare, *consignare*, *signare chrismate*, *signare frontem oleo*, *chrismate ungere*, *perficere*, *imponere manus*, *signaculo dominico consummare*.

e) Le mot que nous employons habituellement — Confirmation (*confirmatio*) (1) — vient du latin *firmare*, fortifier, corroborer, encourager. Les deux expressions *confirmatio* et *confirmare*, employées, depuis le IVe ou le Ve siècle pour désigner notre sacrement (2), ont remplacé dès le moyen âge les autres appellations. Le mot *confirmatio* est caractéristique ; il est heureusement choisi parce qu'il indique excellemment l'effet propre et spécial du second sacrement, et qu'il est emprunté aux paroles mêmes de la forme. Par ce sacrement, en effet, Dieu confirme, corrobore (*confirmat*) l'œuvre du salut commencée en nous par le Baptême (Ps. LXVII, 29), en nous donnant d'une manière toute spéciale son « Esprit souverain » (Ps. L, 14) qui, par la plénitude de ses grâces, fortifie et affermit les baptisés, leur apporte le courage, l'assurance et la consolation pour leur permettre de ne point déchoir de la dignité et du bonheur de leur condition d'enfant de Dieu, mais d'y persévérer jusqu'à la fin avec une invincible fidélité. La grâce de la Confirmation anime d'une force intime le nouveau baptisé : à travers tous les combats et en dépit de toutes les persécutions, elle le conduit à l'éternelle gloire en Jésus-Christ (I PETR., V, 10). *Sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad* confirmandum *quod prius invenerit et ideo non debet dari his qui non habent gratiam* (S. THOM., 3, q. 72, a. 7, ad 2). — C'est donc se tromper radicalement que de prendre ce nom au sens de la « confirmation » protestante, laquelle n'étant que la clôture de l'enseignement catéchétique, ne peut être autre chose, par conséquent, qu'une « corroboration » de la foi reçue au Baptême ou une « ratification » du lien formé par le Baptême (3) (Cfr. CAT. ROM., p. 2, c. 3, q. 16).

§ 41. — La Confirmation est un sacrement.

1. — Le rite symbolique, connu et employé dans l'Église

---

(1) « Die heilige Firme » (BERTHOLD DE RATISBONNE).

(2) Accepisti signaculum spiritale... Signavit te Deus Pater, *confirmavit* te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis (II COR., V, 2. — S. AMBR., *de myst.*, c. 7, n. 42).

(3) Cfr. ROHM, *Confessionnelle Lehrgegensaetse*, IV, 44-56.

catholique sous le nom de « Confirmation » (*confirmatio*), n'était pas autrefois simplement une sorte d'instruction catéchétique (*catechesis quædam*) par laquelle les fidèles arrivés à l'adolescence rendaient compte de leur foi devant la communauté chrétienne ; il n'est point non plus, aujourd'hui, une vaine cérémonie (*otiosa cæremonia*) ; mais il a toujours été et il est encore un véritable sacrement de la Nouvelle Alliance. Ainsi s'exprime le Concile de Trente (Sess. 7 *de conf.* can. 1). — Jamais ni nulle part, non plus, la Confirmation n'a été regardée comme un simple sacramental ou comme un rite accidentel du Baptême : toujours et partout on a vu en elle un sacrement distinct du Baptême, dans un étroit rapport avec le Baptême et d'un égal mérite. Sans doute, ces deux sacrements ont entre eux un lien pratique et, autrefois (comme aujourd'hui encore chez les Grecs), on administrait d'ordinaire la Confirmation immédiatement après le Baptême ; mais le Baptême et la Confirmation n'en sont pas moins deux sacrements essentiellement distincts. Cette distinction se révèle plus clairement encore lorsque, de fait, la Confirmation est séparée du Baptême par un assez long intervalle de temps et qu'on ne la reçoit que beaucoup plus tard. *Quamvis baptismus confirmationi* maxime conjunctus *sit*, *non idem tamen sacramentum*, *sed ab altero* longe distinctum *existimandum est* (Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 4).

Quoique les effets de ces deux sacrements aient entre eux un tel rapport et se complètent si bien mutuellement qu'ils auraient pu être communiqués à l'âme par le seul Baptême, il était très opportun que Jésus-Christ attachât ces effets à deux sacrements distincts. Par là, en effet, ce n'est point seulement l'abondance et la multiplicité des dons divins qui nous sont représentées d'une manière évidente : il y a encore ceci, que l'homme comprend mieux son extrême faiblesse, les difficultés et les périls qui l'attendent dans sa vie spirituelle, puisque, pour le mettre en état de remporter la victoire, il lui faut, outre les grâces précieuses du Baptême, la force spéciale que lui apporte la Confirmation (1).

2. — Les théologiens — ceux surtout qui sont postérieurs au Concile de Trente — donnent des définitions plus ou moins développées de la Confirmation : ils en exposent les éléments essentiels, au point de vue soit physique, soit métaphysique (2).

---

(1) Suarez, disp. 32, sect. 1. n. 13.

(2) Confirmatio est sacramentum N. L., quo fideles ad Christi fidem palam et intrepide profitendam Spiritus sancti plenitudine roborantur (Catalani *in Pont. Rom.* p. 1, tit. 1).

Pour reconnaître les éléments essentiels qui doivent entrer dans la définition, on recourt fréquemment à l'analyse des paroles de la forme sacramentelle. *Forma sacramenti continere debet, quidquid pertinet ad speciem sacramenti* (S. THOM., 3, q. 72, a. 4). « La forme du sacrement doit renfermer tout ce qui explique la nature et l'essence du sacrement » (CAT. ROM., p. 2, c. 3, q. 10). Cette règle trouve ici son application parfaite. La Confirmation est donc un sacrement dans lequel, par une onction que l'évêque fait, avec le saint chrême, en forme de croix sur le front du confirmand, en prononçant des paroles déterminées, et par l'imposition des mains, le baptisé est consacré soldat pour la foi de Jésus-Christ (*pro fide Christi propugnator* — S. THOM.), en même temps qu'il est armé de la plénitude de la force de l'Esprit Saint afin que, comme un bon soldat de Jésus-Christ (II TIM., II, 3), il soit courageux dans sa confession (*fortis in sua confessione* — OR. ECCL.) et combatte le bon combat de la foi (I TIM., VI, 12. II TIM., IV, 7) (1).

3. — En tant que sacrement de la plénitude des grâces de l'Esprit Saint, la Confirmation ne pouvait être figurée, dans l'Alliance ancienne, par un type « sacramentel », puisque l'Ancienne Loi était, en elle-même, « faible et inutile », c'est-à-dire sans grâce et que, dès lors, elle ne pouvait rien conduire à la perfection (οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν — HEBR., VII, 19) (2).

Toutefois, si l'Ancien Testament ne nous offre aucune figure proprement dite de la Confirmation, le « sacrement de l'Esprit Saint » est cependant indiqué d'avance avec les autres dans les nombreuses et magnifiques prédictions des prophètes qui annoncent, pour la Loi nouvelle, une effusion surabondante de l'Esprit (Is., XXXII, 15; XLIV, 4. EZECH., XXXVI, 25-28. ZACHAR., XII, 10. JOEL., II, 28-32).

4. — Notre Seigneur Jésus-Christ, en vertu du pouvoir d'excellence qui n'appartient qu'à lui seul, a institué personnellement le sacrement de la Confirmation avant son Ascension, et en

---

(1) Requiritur chrisma, quod conficitur ex oleo olivarum et balsamo, de quo quum per manus episcopi signum crucis fronti imprimitur sub forma verborum confirmationis, suscipitur sacramentum, per quod confirmatur homo ut pugil ad nomen Christi audacter et publice confitendum (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 8).

(2) Hoc sacramentum est ad *perfectionem gratiæ*. Et quia status Legis erat status imperfectionis, eo quod nihil ad perfectionem adduxit Lex (HEBR. 7, 19), ideo hoc sacramentum non habuit aliquid sibi respondens in V. L., quamvis aliquo modo sit figuratum in unctione pontificum, qua significabatur unctio Christi, a quo hæc unctio derivatur (S. THOM., IV, dist. 7, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3).

ce sens qu'il en a fixé le rite essentiel et qu'il a donné aux Apôtres et à leurs successeurs dans l'épiscopat le pouvoir de l'administrer. A quel moment précis ? nous l'ignorons. Il est vraisemblable que le Sauveur a commencé et préparé l'institution de notre sacrement avant sa Passion — à la dernière Cène par la promesse de l'Esprit Saint qui doit rendre témoignage, et qu'il l'a complétée après sa Résurrection en fixant le signe rituel et le ministre du sacrement. Durant les quarante jours qui s'écoulèrent entre Pâques et l'Ascension « il parla à ses Apôtres du royaume de Dieu » (ACT., I, 3) ; il leur enseigna en détail le but, l'organisation et le gouvernement de l'Église dont le sacrifice et les sacrements sont le centre et la vie. Il compléta ses instructions sur la prédication de l'Évangile, sur la manière d'appliquer aux âmes les moyens de salut qui sont la richesse de l'Alliance nouvelle (1). Lorsque S. Thomas écrit que le Sauveur a institué ce sacrement « *non exhibendo, sed promittendo* », il veut dire seulement que la Confirmation ne fut administrée (*exhibitio*) qu'après l'Ascension du Sauveur et après la Pentecôte, parce qu'en vertu de l'ordination divine l'effet propre de ce sacrement ne pouvait et ne devait se produire avant que Jésus eût été complètement glorifié en prenant possession du ciel (JOANN., XVI, 7. EPHES., IV, 8. Cfr. S. THOM., 3, q. 72, a. 1, ad 1).

5. — Que le Baptême soit un sacrement, c'est là une vérité qui n'a jamais été ni contestée ni attaquée chez les chrétiens ; il n'y avait donc pas besoin d'une démonstration spéciale. Il n'en va pas de même pour la Confirmation. La dignité, l'efficacité sacramentelle de la Confirmation a été, depuis le XVI[e] siècle, l'objet d'attaques acharnées de la part des non-catholiques (2). Il faut donc recourir aux sources de la foi. Or, l'existence de la Confirmation comme sacrement spécial est attestée non seulement par la Tradition, mais encore par l'Écriture Sainte. La preuve par la sainte Écriture est un argument irréfutable (*argumentum efficacissimum* — SUAREZ, disp. 32, sect. 1, n. 5), si l'on rapproche ces textes de la Tradition et qu'on les étudie à la lumière de cette Tradition et de la pratique de l'Église après les temps apostoliques. Pour faire cette démonstration, il faut examiner d'une part les prophéties qui annoncent l'Esprit Saint, et, d'autre

---

(1) Cf. S. LEO M., *de ascens. Dom.* serm. 2, c. 2.

(2) Quoniam hoc sacramentum non tantum impugnatur, sed blasphematur ab hæreticis, ante omnia probandum est, quod sit verum sacramentum N. L. : verum inquam non nomine solum, sed effectu et institutione, quæ sunt duo maxime propria sacramentis (PETR. DE SOTO, *De confirm.*, lect. 1. — Cfr. BELLARM., *De confirm.* c. 1).

part, la réalisation de ces prophéties. En comparant ou en rapprochant entre elles cette promesse et sa réalisation, telles que l'Écriture nous les présente, on arrive nécessairement à cette conclusion que l'Église possède, dans la Confirmation, un sacrement véritable, un sacrement distinct du Baptême, un sacrement que Jésus-Christ a institué et que les Apôtres ont administré. Sans doute, l'Esprit Saint nous est donné avec la grâce sanctifiante dans tous les sacrements ; mais, ici, il s'agit d'une promesse et d'un don de l'Esprit Saint dans un but tout spécial qui est de confirmer, de fortifier le fidèle en vue de confesser et de défendre publiquement et intrépidement la vérité chrétienne à la face du monde (JOANN., XV, 26, 27. ACT., I, 8). — *In confirmatione datur baptizato Spiritus sanctus ad* robur, *sicut Apostolis datus est in die Pentecostes* (ACT. II) *et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus Apostolorum* (ACT. VIII — S. THOM., 3, q. 72, a. 7).

6. — D'après les prédictions des prophètes, une plénitude extraordinaire de grâces est le signe caractéristique du royaume messianique ; le Saint-Esprit y est communiqué surabondamment, le Saint-Esprit y est répandu sur tous ; il descend sur toute chair, sur le peuple tout entier, et ce peuple sera transformé, renouvelé. *Effunditur super nos spiritus de excelso* (IS., XXXII, 15). — *Effundam spiritum meum super omnem carnem* (JOEL., II. 28). Il est dit expressément que le Saint-Esprit, avec sa grâce et sa vertu qui renouvellent toutes choses, sera donné à tous les hommes, dans une mesure surabondante. *Verbo* effusionis *abundantia effectus Spiritus sancti intelligitur et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his, quæ corporaliter effunduntur* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 23. — Cfr. TIT., III, 4). — Le Sauveur lui-même précise le moment de cette effusion lorsque, avant sa Passion et sa mort, il affirme à ses Apôtres qu'il leur enverra l'Esprit Saint après son Ascension (JOANN., XIV, 16). Déjà auparavant, au dernier jour de la Fête des Tabernacles, il avait proclamé, dans le Temple et en présence de la foule assemblée : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Si quelqu'un croit en moi, il sortira des flots d'eau vive de son cœur » (JOANN., VII, 37, 38). Et l'évangéliste fait remarquer que cette promesse du Sauveur se rapportait aux jours à venir, au moment où Jésus-Christ serait, par son Ascension, entré dans la plénitude de sa gloire. Ces flots d'eau vive, ce sont les grâces et les dons de l'Esprit que le Sauveur devait envoyer aux fidèles comme le fruit des mérites acquis par la Rédemption — mais après sa propre glorification (JOANN., VII, 39).

S'il est dit, en ce même texte, que l'Esprit Saint n'avait pas encore été donné (1), ce n'est point pour nier l'action de cet Esprit dans les siècles antérieurs au christianisme, mais pour indiquer une mission spéciale de l'Esprit Saint, et son habitation particulière dans les âmes, mission qui ne pouvait avoir lieu qu'après la consommation de l'œuvre de la Rédemption, comme ce don ne pouvait être fait que par l'Homme-Dieu désormais glorifié. *Multa indicia præcedentis Spiritus sancti habemus, antequam Dominus glorificaretur resurrectione carnis suæ, sed* modus quidam *futurus erat donationis ejus, qui omnino antea non apparuerat* (Beda Ven., *in Joann.*, VII, 39). Ce don de l'Esprit Saint, assuré à l'Alliance nouvelle, est plus parfait et en intensité et en extension ; en d'autres termes, le don est plus riche, il s'étend plus loin. Aussi, en la fête de la Pentecôte, l'Église tressaille-t-elle de joie, parce que le Sauveur, assis à la droite du Père a, selon sa promesse, répandu l'Esprit Saint sur les enfants adoptifs de Dieu (Præf. Pent.). *Ista tam* copiosa *et* evidens *Spiritus sancti effusio erat declaratio glorificationis Christi in anima et corpore usque ad sessionem in dextera Patris* (Dion. Cartus., *in Joel.*, II, 28). « A partir de ce jour des flots de grâces, des torrents de bénédictions ont arrosé le désert ; car, afin de renouveler la face de la terre, l'Esprit de Dieu a flotté sur les eaux » (Leo M., *de Pentec.*, serm. 1, c. 2).

7. — Les nombreuses prédictions des prophètes et les promesses si souvent renouvelées par le Sauveur ont eu un merveilleux accomplissement au jour de la première Pentecôte (2), et elles se réalisent encore, d'une manière ordinaire, dans le sacrement de la Confirmation. — Bientôt après son Ascension, le Sauveur envoya « la promesse du Père » (Act. I, 4). A la première Pentecôte, eut lieu à Jérusalem la plus magnifique de toutes les missions visibles de l'Esprit Saint : ses deux caractères sont l'universalité et la plénitude : Repleti *sunt* omnes *Spiritu sancto* (Act., II, 4). Tous ceux qui, dans le Cenacle, étaient réunis pour prier en un même esprit — par conséquent, non point seulement les Apôtres, mais encore d'autres disciples du Sau-

(1) Evangelista hoc loco significat, Spiritum sanctum nondum fuisse datum sensibiliter et in ea largitate donorum et gratiæ, quæ esset in hominibus instar fluminis copiose scaturientis et in varias operationes prodeuntis, quomodo datus fuit in Pentecoste (Sylvius, in 3, q. 66, a. 2).

(2) Christus ex potestate excellentiæ, quam habet in sacramentis, contulit Apostolis rem hujus sacramenti, i. e. plenitudinem Spiritus sancti sine sacramento, eo quod ipsi primitias Spiritus sancti acceperant (Rom., VIII. — S. Thom., 3. q. 72, a. 2, ad 1).

veur (Act., i, 15) — tous ceux-là reçurent le Saint-Esprit et la plénitude de ses dons. En ce jour, l'Église naissait véritablement ; dans la personne de ceux qui la représentaient alors, elle fut « baptisée dans l'Esprit Saint » (Act., i, 5), c'est-à-dire comblée et inondée des torrents de cette eau vive que le Sauveur avait promise, des grâces et des bénédictions du Saint-Esprit. Tous furent remplis de l'Esprit Saint, mais chacun dans la mesure de sa vocation et selon sa capacité. Les effets et les fruits de cette effusion, nous les voyons dans la transformation soudaine des Apôtres. « Revêtus de la force d'en haut » (Luc., xxiv, 49), ils rendent témoignage à Jésus-Christ devant les Juifs, comme devant les Gentils, dans toutes les contrées de la terre. Fermes et intrépides, ils sortent de leur retraite, ils publient les grandes œuvres du Seigneur, ils se réjouissent de souffrir pour le nom de Jésus-Christ (1). *Ecce gaudet Petrus in verberibus qui ante in verbis timebat* (S. Greg., l. 2, hom. 30, n. 8).

8. — La promesse de l'Esprit Saint, faite si souvent et si expressément, ne s'appliquait pas seulement aux Apôtres, mais encore à tous ceux qui, sur leur parole, croiraient en Jésus-Christ (Joann., vii, 39. Is., xliv, 3). Tous sont tenus de confesser publiquement et sans crainte le nom de Jésus (Luc., xii, 8). C'est pourquoi l'Esprit Saint est promis à l'Église tout entière et pour toute la durée des siècles : « il demeurera éternellement » avec elle (Is., liv, 21. Joann., xiv, 16). Le nouveau peuple de Dieu possède l'Esprit Saint d'une manière permanente et inamissible. La promesse de l'Esprit Saint doit donc s'étendre à l'humanité tout entière rachetée par le Sauveur, à tous les temps et à tous les lieux. Sans doute, ici, la promesse ne se réalise point d'une façon miraculeuse et éclatante comme à la première Pentecôte ; elle s'accomplit cependant d'une manière sensible, c'est-à-dire sacramentellement. La preuve en est déjà dans les Actes des Apôtres.

Ce merveilleux événement de la Pentecôte, sa continuation à travers les siècles, en d'autres termes l'abondante effusion de l'Esprit Saint sur tous les hommes sans distinction de sexe, d'âge ou de condition — toutes ces choses avaient déjà été prédites par le prophète Joel (ii, 28-31). Dans les discours qu'il prononce au jour de la Pentecôte, Pierre fait remarquer que cette prédiction s'applique aussi à ses auditeurs, à leurs enfants, à tous les hommes, non seulement aux Juifs, mais encore aux Gentils, à quelque nation qu'ils appartiennent (Act., ii, 39).

(1) Cf. Ludolph. de Sax., *Vita J. Chr.* p. 2, c. 84, n. 14.

Ceux qui écoutent la prédication de l'Évangile, qui répondent à l'appel de la grâce, qui font pénitence et reçoivent le Baptême, obtiennent par le Baptême la rémission de leurs péchés, puis, le « don de l'Esprit Saint » (*donum Spiritus sancti*), c'est-à-dire l'Esprit Saint lui-même, dans un sacrement autre que le Baptême, dont la réception accompagne immédiatement le Baptême. Cet autre sacrement est la Confirmation ; et, d'après les Actes, les Apôtres l'administrent (VIII, 14-19 ; XIX, 6).

Le diacre Philippe prêchait l'Évangile dans la Samarie avec un grand succès. Nombre de Samaritains reçurent la parole de Dieu et se firent baptiser. Aussitôt que les Apôtres qui étaient à Jérusalem, apprirent cette heureuse nouvelle, ils envoyèrent Pierre et Jean. « Lorsqu'ils furent venus, ils firent des prières pour les baptisés, afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit (*ut acciperent Spiritum Sanctum*) ; car il n'était point encore descendu sur aucun d'eux, mais ils avaient été seulement baptisés (*baptizati tantum erant*, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον) au nom du Seigneur Jésus. Alors ils leur imposèrent les mains (*imponebant manus super illos*), et ils reçurent le Saint-Esprit ». (Act. III. 15-17). L'examen impartial de ce simple récit conduit nécessairement à conclure que les deux Apôtres nommés ici ont accompli, en cette circonstance, le rite sacramentel qui est connu et pratiqué dans l'Église sous le nom de Confirmation. A la seule lecture de ce texte, tout homme sans parti-pris aura l'impression que les deux Apôtres vinrent en Samarie uniquement, ou du moins principalement, dans l'intention d'accomplir sur les néophytes un acte sacré que le diacre Philippe n'avait pas le pouvoir d'accomplir lui-même. Or, d'après les témoignages historiques, le sacrement de la Confirmation est un acte réservé d'ordinaire aux seuls évêques. « Pierre et Jean consommèrent (perfectionnèrent, complétèrent) par l'imposition des mains ceux que l'évangéliste Philippe avait régulièrement baptisés » (Innocent. I, *ad episcop. Maced.* n, 10). *Baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos* (S. Thom., 3, q. 38, n. 6, ad 1). — Les Samaritains convertis étaient déjà baptisés validement, mais ils n'étaient pas confirmés. Par la régénération dans l'eau et par l'Esprit Saint ils avaient déjà reçu l'Esprit Saint, puisque cet Esprit habite dans tous les hommes justifiés ; mais sur aucun d'eux, le Saint-Esprit n'était encore descendu au sens spécial et pour le but particulier dans lequel et pour lequel il nous est donné par la Confirmation. C'est par l'imposition des mains des Apôtres (*per impositionem manus Apostolorum* —

ACT., VIII, 18), accompagnée de la prière (paroles de la forme) que l'Esprit Saint est descendu, de cette manière spéciale, sur les Samaritains déjà baptisés. Évidemment, le but principal du voyage des Apôtres était de donner aux fidèles l'Esprit Saint par l'imposition des mains et par la prière. Nous avons ici la première « tournée » de Confirmation. Si les Apôtres pouvaient accomplir, avec tant d'assurance et de succès, cet acte symbolique, c'est uniquement parce qu'il devait sa vertu mystérieuse à une ordination divine, et que les Apôtres connaissaient cette divine ordination. L'acte accompli par les Apôtres, c'est-à-dire la communication de l'Esprit Saint par un rite sensible et, par conséquent, sacramentel, autorise donc ou plutôt conduit nécessairement à admettre que les Apôtres n'ont agi, en cette circonstance, que sur une indication et en vertu d'une mission du Sauveur, puisque l'administration d'un sacrement suppose que ce sacrement a été divinement institué.

Durant son séjour à Éphèse, Paul rencontra « quelques disciples ». Il leur demanda : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit depuis que vous avez embrassé la foi » (*credentes*, πιστεύσαντες)? en d'autres termes : Avez-vous été confirmés depuis votre conversion au christianisme et après votre Baptême? Cette question de l'Apôtre suppose évidemment qu'il existait dès lors un rite universellement connu et pratiqué pour donner l'Esprit Saint d'une manière spéciale aux baptisés, et en même temps que ce rite n'était pas accompli par tous ceux qui baptisaient et que, par conséquent, il ne suivait pas toujours immédiatement le Baptême. Or, lorsque l'Apôtre apprit que ces hommes ne savaient encore rien du Saint-Esprit et de sa communication aux âmes (1), et qu'ils avaient reçu simplement le Baptême de Jean, il les instruisit aussitôt. Alors, ils furent baptisés « au nom du Seigneur Jésus » ; ils reçurent le Baptême chrétien (*baptizati sunt*). « Et lorsque Paul leur eut imposé les mains », en leur donnant le sacrement de Confirmation, « le Saint-Esprit descendit sur eux » (ACT., XIX, 1-7).

En rapprochant l'un de l'autre ces deux textes des Actes des Apôtres, qui s'éclairent mutuellement, on reconnaît que l'explication donnée ci-dessus est la seule exacte. La vérité de nos conclusions ressort davantage encore, si l'on examine ces deux passages à la lumière des prophéties et des promesses antérieures, du fait de la descente de l'Esprit Saint au jour de la

---

(1) Ces disciples d'Éphèse ne savaient pas que le Saint-Esprit est là (εἶναι, esse — adesse), qu'il est venu ou qu'il est communiqué (Cfr. BELSER, *Beitraege zur Erklaerung der Apostelgeschichte*, S. 100).

Pentecôte, de la pratique et de la Tradition de l'Église. En effet, les SS. Pères allèguent souvent ces deux récits des Actes, pour confirmer et éclairer ce qu'ils enseignent du sacrement de la Confirmation.

9. — C'est « jusqu'à l'éternité » (Is., LIX, 21) que l'Esprit Saint est promis à l'Église de Dieu. Sans doute, en soi, cet Esprit pouvait toujours être communiqué d'une manière purement intérieure et, par conséquent, invisible. Toutefois, il convenait, il était extrêmement opportun que cette communication de l'Esprit Saint à l'Eglise et à ses membres se fît, d'après l'institution divine, par un signe ou symbole extérieur et visible, parce que nous reconnaîtrions mieux et avec plus de certitude quand et où la promesse du Sauveur reçoit sa réalisation. Ici, cependant, il y a encore une différence : au temps apostolique, alors que l'Église s'établissait et commençait à se répandre, la communication du Saint-Esprit avait lieu autrement, à certains égards, qu'aux époques postérieures où il ne s'agissait plus que de la continuité de l'Église déjà répandue dans tout l'univers.

L'effusion la plus merveilleuse et la plus extraordinaire du Saint-Esprit « sur les Apôtres et sur la troupe des fidèles » (Leo M.) est celle qui se fit à la première Pentecôte. « Jésus avait promis l'avènement de l'Esprit Saint, non pas que l'Esprit Saint dût commencer alors seulement à habiter dans les justes, mais pour que cet Esprit enflammât d'une charité plus ardente les cœurs qui lui étaient consacrés, pour qu'il les enrichît de la plénitude de ses dons, en les multipliant et non en les accordant pour la première fois (*cumulans sua dona, non inchoans... nec ideo novus opere, quia ditior largitate* — Leo M. *in Pentec.*, *serm*, 3, n. 1). Depuis cette fête de la Pentecôte, « l'Esprit du Seigneur remplit l'univers tout entier » (Sap., I, 7). Les Apôtres alors rassemblés pour prier, les frères et les saintes femmes ne reçurent pas, sans doute, le « sacrement » de la Confirmation; mais les grâces du sacrement leur furent données dans toute leur plénitude. — L'Esprit Saint qui descendit d'une manière si spéciale sur la jeune Église de Jérusalem, a été donné depuis et il est encore donné aux fidèles, d'une manière ordinaire et habituelle, avec « le septuple trésor de ses dons » (Leo. M.) par le sacrement de la Confirmation. Dans ce sacrement, il est vrai, il n'y a pas mission visible (*missio visibilis*) (1), mais un don

(1) *Missio visibilis* non attenditur secundum signa *sacramentalia* V. et N. T., in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum ; sed Spiritus sanctus *visibiliter* dicitur *missus*, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis (S. Thom., 1, q. 41, a. 7 ad 2).

visible (*manifesta datio* — S. GREG.) de l'Esprit Saint ; ce don est toujours en même temps une mission invisible de ce même Esprit, mission qui a lieu partout où la grâce sanctifiante est communiquée ou augmentée.

10. — La mission intérieure de l'Esprit Saint dans l'âme est toujours inséparablement liée à la collation de la grâce sanctifiante, car l'existence ou la possession de cette grâce est une condition nécessaire pour que l'Esprit Saint habite « réellement » dans l'âme. Partout, donc, où l'Esprit Saint est donné ou communiqué, la grâce sanctifiante est en même temps répandue dans l'âme (1) : l'Esprit Saint ne peut entrer dans l'âme qu'avec cette grâce, pour y demeurer d'une manière permanente comme dans son temple vivant (I COR., III, 16). Par l'Esprit Saint, qui nous est donné pour qu'il habite en nous, la charité divine et la grâce sont répandues dans notre cœur avec plus de plénitude. Caritas *Dei* diffusa est *in cordibus per Spiritum sanctum*, *qui* datus est nobis (ROM., V, 5). — *In missione invisibili* datur Spiritus sanctus *et* sanctificatur creatura (S. BONAV., I, dist. 14, dub. 2). — Lors donc qu'il est dit, dans les Actes des Apôtres, que par l'imposition des mains, c'est-à-dire par la Confirmation, on recevait le Saint-Esprit, il faut entendre que toujours une nouvelle grâce sanctifiante était donnée en même temps (2).

Au contraire, les dons de l'Esprit appelés « charismes » (χαρίσματα, *gratiæ gratis* datæ, par exemple la glossolalie et la prophétie) qui, aux temps apostoliques, furent accordés non

---

(1) Non ob aliud dicitur nobis *dari Spiritus sanctus*, nisi ex eo quod sic est in nobis a Deo, ut *habeatur* a nobis. Tunc autem habetur a nobis, quando habitum habemus, quo possimus eo frui, et hoc est donum gratiæ creatum (S. BONAV., II, dist. 36, q. 2).— Spiritus sanctus his *dari* perhibetur, quibus infunditur, quibus gratia gratum faciens, caritas et ceteræ virtutes infusæ, hominem Deo gratificantes, donantur ; idcirco in Actibus Apostolorum frequenter asseritur, quod per impositionem manus Apostolorum Spiritus sanctus dabatur (DION. CARTUS. *in hymn.* « *Veni Creator* » *enarr.*).

(2) Operatio miraculorum est manifestiva gratiæ gratum facientis, sicut et donum prophetiæ et quælibet gratia gratis data. Unde I Cor. 12 gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est iis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, *non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus,* nisi forte cum aliqua *determinatione*, secundum quod dicitur, quod alicui datur spiritus *propheticus* vel *miraculorum*, inquantum a Spiritu sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi (S. THOM., 1, q. 43, a. 3, ad 4).

pas seulement dans la mission visible de l'Esprit-Saint, mais qui souvent encore se trouvaient unis à l'imposition sacramentelle des mains — ces dons, disons-nous, n'ont jamais été mis au nombre des effets ordinaires et propres (ou essentiels) de la Confirmation. Aussi, alors même que ces effets extraordinaires ont cessé, le sacrement n'en a pas moins continué d'atteindre pleinement son but. Ces dons ne se rapportaient point tout d'abord à la sanctification de celui qui les recevait, mais à l'utilité et au bien de la communauté ; ils étaient un témoignage rendu à la divinité de l'Église, ils contribuaient à la propagation de l'Évangile (1). *Quæ quidem utilitas Ecclesiæ est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur* (S. Thom., 1, q. 43, a. 7, ad 6). — Plus tard, de tels dons extraordinaires de l'Esprit Saint ne furent plus nécessaires, et ils devinrent donc beaucoup plus rares, tandis que les effets essentiels de la Confirmation sont nécessaires partout et toujours.

11. — Au temps des Apôtres, l'enseignement relatif à l'imposition des mains (ἐπίθεσις χειρῶν, *impositio manuum*) qu'on devait recevoir après le Baptême, faisait partie des instructions fondamentales et élémentaires, et par « imposition des mains » il faut entendre, d'après le sentiment traditionnel des Pères et des exégètes, le sacrement spécial de la Confirmation qui a des liens si étroits avec le Baptême (Hebr., vi, 2) (2).

Nous ne sommes pas seulement tous baptisés dans un même Esprit pour n'être tous ensemble qu'un même corps mystique de Jésus-Christ ; nous avons également reçu ensemble un divin breuvage dans un même Esprit (ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν — I Cor., xii, 13). Le rapport, la dépendance que l'Apôtre établit ici avec le Baptême, permettent de penser que cette métaphore désigne la Confirmation, puisque, aussi bien, dans les promesses prophétiques comme dans les textes du Nouveau Testament, les grâces et les dons de l'Esprit Saint sont fré-

---

(1) Non enim temporalibus et sensibilibus miraculis attestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Ecclesiæ primordia dilatanda. Quis enim nunc hoc exspectat, ut iis, quibus manus ad accipiendum Spiritum sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui ? Sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina caritas inspirari (S. Aug., *de bapt.*, 1, 3, c. 16, n. 21).

(2) Adjutorium oportet duplex saltem esse : unum quod liberat a malo et hoc est sacramentum baptismi, in quo delentur peccata ; alterum quod confirmat in bono et hoc est *confirmatio* sive *manuum impositio* (S. Bonav., iv, dist. 22, a. 3, q. 1).

quemment représentés sous l'image d'eaux vives que les fidèles puiseront aux sources du Sauveur (Is., XII. JOANN., IV, 13, 14). Aussi saint Jean Chrysostome incline-t-il à penser que l'Apôtre, par ce breuvage dans l'Esprit Saint, veut indiquer cet avènement de l'Esprit Saint qui a lieu après le Baptême et avant l'Eucharistie et, par conséquent, dans la Confirmation (τὴν ἐπιφοίτησιν τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν).

12. — La Confirmation perfectionne et conduit à maturité ce que le Baptême a commencé dans l'âme : durant les premiers siècles, la Confirmation était donc administrée immédiatement après le Baptême, lorsque la chose se trouvait possible. Cette circonstance explique pourquoi, dans les écrits des Pères, la Confirmation semble laissée à l'arrière-plan lorsqu'il est question du Baptême et pourquoi, lorsqu'il n'est parlé expressément que du Baptême, il faut assez souvent comprendre qu'il s'agit également de la Confirmation qui est comme le complément du premier sacrement. Toutefois, les témoignages fournis par l'antiquité chrétienne sont assez nombreux et assez clairs pour démontrer que toujours, dans l'Église, on a reconnu, à côté du Baptême et après le Baptême, un autre sacrement destiné à donner l'Esprit Saint d'une manière spéciale.

Tertullien nomme souvent ensemble les trois premiers sacrements ; et c'est au rite qui se place entre le Baptême et l'Eucharistie par l'onction, par l'imposition des mains, par le signe de la croix imprimé sur le front, qu'il attribue la vertu de nous « revêtir de l'Esprit Saint » (Cfr. *de resurr. carn.*, c. 8 — *de præscr.*, c. 36 — *de bapt.*, c. 8). — L'entière sanctification n'est obtenue que par les deux sacrements (*sacramento utroque*), le Baptême et la Confirmation (S. CYPR., *ep. 72*, n. 1). Ce que Pierre et Paul ont fait, d'après le témoignage des Actes des Apôtres (VIII, 15, 16 ; XIX, 2-7), on le fait encore chez nous : ceux qui ont été baptisés dans l'Église, sont présentés aux évêques (*præpositis*) de l'Église pour recevoir le Saint-Esprit, par la prière et par l'imposition des mains et pour être « couronnés par le sceau du Seigneur » (*ut signaculo dominico consummentur* — S. CYPR., *ep. 73*, n. 9).

Saint Pacien, évêque de Barcelone, nomme ensemble les sacrements du Baptême, du Chrême et de l'Ordre (*lavacri et chrismatis et antistitis sacramentum* (1) — *de bapt.*, n. 6). *Lavacro peccata purgantur ;* chrismate *sanctus Spiritus superfunditur* (*de bapt.*, n. 6). — *Sequitur spiritale signaculum... quia post*

(1) Par *antistitis sacramentum* d'autres entendent le sacrement de la Pénitence.

fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis (*l'évêque*) *Spiritus sanctus infunditur* (Ps. Ambr., *de sacr.*, l. 3, c. 2. n. 8).

Sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut et Baptismus (S. Aug., *c. lit. Petil.*, l. 2, n. 239). — S. Jérôme invoque les Actes des Apôtres et l'accord unanime de tout l'univers, pour attester que c'est l'usage de l'Église d'imposer les mains aux baptisés et de faire ainsi descendre le Saint-Esprit sur eux ; l'évêque a donc le devoir de visiter les villes ou les localités éloignées pour administrer la Confirmation à ceux que les prêtres et les diacres ont baptisés (S. Hier., *adv. Lucif.*, c. 8, 9).

Le poète Prudence exhorte les fidèles à se rappeler avec reconnaissance, avant de prendre le repos de la nuit (*ante somnum*), qu'ils ont reçu le Baptême et la Confirmation :

Cultor Dei, memento
Te fontis et lavacri
Rorem subiisse sanctum,
Te chrismate innotatum (*Cath.* VI, 125).

Saint Cyrille, qui parle longuement du Baptême et de l'Eucharistie, donne également de précieux détails sur « l'onction mystique » (τὸ μυστικὸν χρίσμα), c'est-à-dire sur la Confirmation et sur la manière dont ce sacrement a toujours été administré dans l'Église de Jérusalem, en vertu de la tradition apostolique. « Par l'onction sensible (μύρῳ) le corps est oint, en même temps que l'âme est sanctifiée par l'Esprit vivificateur » (*Cat. Myst.*, 3, c. 3).

§ 42. — La matière prochaine de la Confirmation.

1. — En quoi consiste l'essence du signe sacramentel extérieur ? Cette question est loin d'avoir, pour la Confirmation, l'importance pratique qu'elle a dans le Baptême dont il est, bien plus souvent, nécessaire d'examiner la validité. L'intérêt qui s'attache à cette question de la matière et de la forme essentielles du second sacrement est donc plus scientifique : aussi la science s'en est-elle fréquemment occupée, surtout dans les derniers siècles (*magna illa ac tam disceptata quæstio, pro qua auctores plures libros integros ediderunt* — S. Alph., *dissert. de mat. et form. Confirm.*). — La Sainte Écriture ne nous offre sur ce point aucun renseignement précis, et les don-

nées de la Tradition semblent parfois contradictoires, surtout si l'on songe à la pratique différente de l'Église d'Orient et de l'Église d'Occident. En cet état de choses, certains théologiens ont jugé nécessaire ou du moins légitime d'admettre que Jésus-Christ n'a point fixé spécifiquement, mais seulement génériquement la matière et la forme de la Confirmation, qu'il a laissé à l'Église le choix et la détermination du signe sacramentel. Il n'y a cependant aucune nécessité d'en venir à cette opinion pour expliquer et pour mettre d'accord les différences constatées dans la pratique de l'Église, suivant les temps et les lieux, en ce qui concerne l'administration de la Confirmation. Malgré toutes ces différences dans le rite, la substance du sacrement est, toujours et partout, restée la même depuis les temps apostoliques ; et c'est uniquement dans cet élément immuable qu'il faut chercher le signe extérieur essentiel, institué par Jésus-Christ. — Tout d'abord, nous devons déterminer exactement quelle est la matière prochaine ; nous pourrons mieux fixer ensuite la matière éloignée et la forme du sacrement.

2. — Le rite liturgique de la Confirmation est court et simple. Au commencement de la cérémonie, l'évêque invoque l'Esprit Saint avec ses sept dons sur les confirmands agenouillés, en même temps qu'il étend la main sur eux (*extensis versus confirmandos manibus*) ; ensuite il achève et administre la Confirmation (*confirmat*), en faisant, avec le pouce de la main droite, trempé dans le Saint Chrême (*summitate pollicis dextræ manus chrismate intincta*), une onction en forme de croix sur le front du confirmand (*producit pollice signum crucis in frontem*), en même temps qu'il prononce les paroles de la forme ; lorsque tous ont été confirmés de cette manière (*post omnium confirmationem*), l'évêque termine la cérémonie en donnant solennellement la bénédiction aux confirmands, en formant sur tous ensemble le signe de la croix avec la main. — D'après ces indications du Pontifical Romain, il est évident que l'administration de la Confirmation consiste essentiellement dans l'onction avec le Saint Chrême (1), onction en partie précédée (invocation de

---

(1) « Laver » et « oindre » désignent souvent, dans l'antiquité chrétienne, l'administration des deux premiers sacrements, unis si étroitement. Dans une inscription fort ancienne il est dit que l'évêque Probianus a baptisé et confirmé Catervius et Severina, de noble famille (quos Dei sacerdos Probianus *lavit* et *unxit*).

Lota mente sacro fonte
Aufugantur crimina :
Uncta fronte sacrosancta
Influunt charismata. (VENANTIUS FORTUNATUS).

l'Esprit Saint et imposition des mains) et en partie suivie (prière et bénédiction finales) de prières et de cérémonies.

3. — La vérité de cette opinion est incontestable ; elle est surabondamment prouvée. On peut sans hésitation s'y conformer dans la pratique, puisque, d'après saint Alphonse de Liguori, cette opinion est moralement certaine, très certaine, tout à fait sûre (*moraliter certa*, *certissima*, *omnino tuta*). Dès lors donc que l'onction ou « chrismation » du confirmand a été faite de la manière prescrite par le Pontifical, il n'y a pas lieu de douter de la validité du sacrement. *Quod* extra controversiam *est, hoc dicatur : nimirum in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri adhibito sacro chrismate seu oleo olivarum balsamo commixto et ab episcopo benedicto, ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis dum idem minister formæ verba pronuntiat* (BENEDICT. XIV, *Encyclica* « Ex quo primum », 1. Mart. 1756).

Ce qui confirme encore cette manière de voir, c'est la pratique de l'Église, qui regarde comme validement confirmés ceux qui ont reçu l'onction du Saint Chrême, alors même qu'ils n'étaient point présents au commencement, quand l'évêque impose les mains sur tous les confirmands. Cette conduite des évêques n'a nullement été blâmée ou condamnée par le même pape Benoît XIV ; elle a été approuvée comme une coutume qui ne soulève aucune difficulté (1). *Quum hujus modi agendi ratio communiter recepta sit et passim servetur, nemine penitus contendente, propterea nullum irritumque esse confirmationis sacramentum sic administratum, satis id est ad evincendum* manuum extensionem, *quæ fit ab episcopo super confirmandos, neque reipsa esse neque censeri* eam *manuum* impositionem, *quæ ad validitatem sacramenti requiritur* (BENEDICT. XIV, *De syn. diœc.*, l. 13, c. 19, n. 17). — Dans le même sens Rome a répondu que la Confirmation ne doit pas être réitérée, même sous condition (*non esse repetendam confirmationem vel sub condicione*), au cas où l'évêque, pour un motif quelconque, aurait omis l'imposition préliminaire des mains sur les confirmands présents (S. C. PROP. FID., 6 Aug. 1840).

La Confirmation des Grecs et des Orientaux est admise

---

1) Episcopi admittunt ad confirmationem eos, qui erant absentes, dum facerent manus impositionem præviam ad chrismationem, quæ consistit in extensione manuum versus confirmandos. Neque dici potest cum Tournely esse « abusum corrigendum », nisi culpando plures doctissimos et pientissimos antistites, qui hanc praxim servant (BILLUART, *De confirm.*, dissert. 1, a. 2).

comme valide par l'Église de Rome, bien que la plupart de leurs livres rituels ne connaissent et ne prescrivent que l'onction (*chrismatio*), sans aucune autre imposition des mains soit avant soit après. — Dans l'Instruction pratique que le Pape Eugène IV adressa aux Arméniens sur l'administration des sacrements, il n'est pas parlé d'une imposition des mains différente de l'onction, bien que chez les Arméniens cette imposition des mains n'existe point (*apud Armenos nulla occurrit manus impositio a chrismatione distincta.* — DENZINGER, *Rit. Oriental.*, I, 59). — Le Catéchisme Romain lui-même, où le Concile de Trente et le Rituel Romain engagent les pasteurs des âmes à puiser leurs instructions sur les sacrements, ne connaît que l'onction et ne parle pas une seule fois d'une imposition des mains dans les explications des cérémonies de la Confirmation. — Dans la troisième Catéchèse mystagogique, S. Cyrille de Jérusalem, qui donne cependant aux néophytes des instructions détaillées sur la Confirmation (περὶ χρίσματος), ne dit pas un mot d'une imposition des mains : toute l'efficacité du sacrement est attribuée à l'onction faite avec le chrême.

Ces faits suffisent, en tout cas, à montrer que l'imposition ou l'extension des mains sur les confirmands réunis ne doit pas être considérée comme une partie constitutive essentielle, mais simplement comme une cérémonie accidentelle (1). Par conséquent, il faut rejeter aussi ces deux opinions soutenues par quelques anciens théologiens : l'une voulait trouver toute la matière essentielle de la Confirmation, l'autre une partie du moins de cette matière essentielle dans une imposition des mains (ou extension des mains) distincte et séparée de l'onction.

4. — L'onction (*chrismatio*) prescrite par l'Église contient donc tous les éléments qui constituent le signe matériel extérieur de la Confirmation. Cette opinion très solidement fondée et, aujourd'hui, communément admise (*sententia communis vel fere communis.* — S. ALPH.), sur la matière prochaine du sacrement de la Confirmation a, d'ailleurs, besoin d'une explication plus détaillée ou d'un développement. L'Écriture et la Tradition attestent, en effet, qu'une imposition des mains est aussi essentielle que l'onction elle-même au rite de la Confirmation. Il faut, dès lors, que cette imposition des mains essentiellement requise se retrouve de quelque manière dans l'acte même de l'onction.

(1) Satagant parochi ut omnes confirmandi sint præsentes in principio ritus, quum episcopus elevans manus profert orationem « Omnipotens » : non affirment tamen, illum ritum esse ad sacramenti valorem necessarium (COLL. LAC., IV, 115).

Plus haut, nous avons exclu de l'essence du sacrement de la Confirmation l'extension ou imposition des mains qui précède l'onction ou (il en était parfois ainsi autrefois) qui la suit, mais non pas l'imposition ou extension de la main, toujours contenue dans l'acte même de l'onction et réalisée par le seul fait de cette onction. *In confirmatione character non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione et unctione* (Suppl., q. 37, a, 5, ad 1). — *Materia proxima est unctio chrismatis in fronte per manum episcopi facta in formam crucis*, quæ chrismatis unctio est vera manus impositio (ANTOINE, *Theol. mor.*, *de conf.*, n. 2).

L'onction du front et l'imposition de la main sont donc inséparablement unies et, pour ainsi dire, fondues en un seul et même acte. *Sine admotione atque impositione manus inungi nequit illius frons qui confirmatur* (BENED. XIV, *De syn. diœc.*, l. 13, c. 19, n. 16). — Par le fait même que l'évêque marque du signe de la croix, oint, et, dès lors, touche avec le pouce le front — par conséquent, la tête comme étant la partie principale du corps — il y a une sorte d'imposition de la main; mais en outre, d'ordinaire, la partie antérieure de la main de l'évêque s'étend en même temps, et, ainsi, elle est posée sur la tête du confirmand (1). L'onction se fait par l'imposition de la main, et l'imposition de la main se fait par l'onction : ces deux propositions sont répétées à chaque instant par les théologiens, dès le début du moyen âge. — Cette manière de voir évite, tout d'abord, les difficultés de l'opinion à tout le moins douteuse d'après laquelle deux actes (l'extension des mains et l'onction), fréquemment séparés l'un de l'autre par un intervalle assez long (dans le cas, par exemple, où les confirmands sont très nombreux), doivent constituer une matière unique à laquelle correspondrait une forme partielle, déprécatoire et indicative. — Elle a, surtout, l'avantage de concilier parfaitement entre elles les données de l'Écriture et de la Tradition, qui, à première vue, semblent en désaccord, et de permettre ainsi de maintenir l'unité de l'acte

---

(1) Impositio et unctio non sunt duæ materiæ disjunctæ nec duæ actiones unius materiæ, sed unica, singularis et individua actio, nimirum unctio adhibita per manum episcopi, ita ut τὸ *unctio* est actio, τὸ autem *per manum episcopi* non est actio distincta sive disjuncta, sed est tantum modus unctionis institutus a Christo (S. ALPH., *Theol. mor.* l. 6, c. 2, dub. 1, n. 167). — Materia essentialis confirmationis est chrismatio et impositio manus eaque chrismationi annexa, sic ut ex duabus his partialibus constituatur una adæquata materia (HOLTZCLAU, *De conf.*, c. 1, a. 2, n. 142).

essentiel de l'administration du sacrement, dans l'Église tout entière comme à toutes les époques, en ramenant à Jésus-Christ l'institution immédiate de cette matière unique. *Apostolos mutasse materiam, nescio an ullo modo probari possit, nisi recentiorum auctoritate* (BELLARM., *De confirm.*, l. 2, c. 9).

5. — Deux ou trois fois seulement la Sainte Écriture (ACT., VIII, 17; XIX, 6; HEBR., VI, 2) nous indique, en passant, l'imposition des mains par les Apôtres (ou par l'évêque) comme le signe extérieur de la Confirmation ; d'autre part, à des époques postérieures, l'administration de ce sacrement est souvent représentée simplement comme l'imposition des mains. Ces textes de l'Écriture n'excluent pas plus l'onction que ne le font les textes des temps postérieurs aux âges apostoliques, alors que l'imposition des mains avec l'onction ou l'onction avec l'imposition des mains a incontestablement été en usage (1).

En quelques autres passages du Nouveau Testament, il est aussi parlé d'une onction (χρίσμα, *unctio*) que les fidèles ont reçue (I JOANN., II, 20, 27), et qui est telle qu'il ne saurait être seulement question d'une onction purement intérieure ou spirituelle (lumière, force, consolation), mais qu'il faut y reconnaître en même temps une onction extérieure ou corporelle. *Unctio spiritalis ipse Spiritus sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili* (S. AUG., *in I Joann.*, tr. 3). — Mais moins l'Écriture nous donne des éclaircissements sur ce point, plus la tradition universelle et ininterrompue, dans l'Église romaine et même en dehors de cette Église, nous fournit des indications. Dès le début, en effet, les documents de l'Église occidentale et ceux surtout de l'Église orientale nous montrent si souvent et si formellement l'onction faite sur le front par l'évêque comme le symbole qui produit la grâce, qu'on est contraint de faire remonter l'origine de cette onction aux temps apostoliques et à l'institution de Jésus-Christ. *Utebantur Apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti* (S. THOM., 3, q. 72, a. 2, ad 1).

6. — Qu'une imposition de la main dans l'administration de la Confirmation soit d'origine apostolique ou divine et, par con-

---

(1) Apostoli semper manus imponendo signaverunt chrismate ac proinde Lucas ritum illum compendio perstrinxit et ex una parte rem totam intellexit. Nam Patres, qui uno in loco dicunt per impositionem manus dari Spiritum sanctum, iidem in alio loco dicunt dari per unctionem chrismatis et aliquando utrumque conjungunt, ex quo apparet, utrumque ad ritum hunc pertinere et illis perinde esse, sive unum sive alterum exprimant (BELLARM., *De confirm.*, l. 2, c. 9).

séquent, que cette imposition soit nécessaire, c'est ce qu'affirme la tradition constante de l'Église d'Occident, c'est ce que la Sainte Écriture atteste (ACTES DES APÔTRES, ÉPÎTRE AUX HÉBREUX). D'après saint Jérôme, l'imposition de la main dans la Confirmation « est en usage dans toutes les Églises, et l'univers entier est d'accord sur ce point » (*Dial. c. Lucif.*, n. 8). — Cet emploi universel et ininterrompu de l'imposition de la main dans la Confirmation ne peut s'expliquer que si l'on admet que la « chrismation » prescrite contient déjà tout ce qui est nécessaire et suffisant pour cette imposition de la main. Lors donc que, dans la Tradition, la communication de l'Esprit Saint aux fidèles est attribuée tantôt à l'onction, tantôt à l'imposition de la main, il ne faut pas perdre de vue que ces deux actes se supposent mutuellement l'un l'autre et sont inséparablement unis ; — ce qui, du reste, est plus d'une fois déclaré expressément. *Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi confertur chrismando renatos* (*Conf. fidei Mich. Palæol.* 1274. DENZINGER, *Enchirid.*, n. 388).

7. — D'après le Pontifical, l'évêque doit faire l'onction « directement » avec la « main », sur le front du confirmand, et « en forme de croix ». Ces trois conditions ont toujours été observées si universellement et si invariablement dans l'Église, depuis les temps apostoliques, que la plupart des théologiens les considèrent avec raison non pas seulement comme de simples cérémonies prescrites par l'Église, mais comme des rites essentiellement nécessaires en vertu de l'ordination divine. Si la chrismation avait été faite d'une autre manière, la Confirmation devrait être réitérée sous condition (1). *Non solum necessarium est necessitate præcepti, quod unctio confirmationis fiat immediate manu confirmantis in fronte sub signo crucis, sed etiam necessarium est* necessitate sacramenti (DIANA, *De confirm.*, resol. 7, n. 3).

a) Puisque l'onction sur le front doit être regardée comme une même chose avec l'imposition de la main, l'évêque ne peut donc la faire au moyen d'un instrument — un pinceau, par exemple ; — il doit faire l'onction directement, immédiatement, avec le pouce, c'est-à-dire avec la main ; sans quoi, la validité du sacrement serait fort douteuse (*valde ambigendum esset* — BENED. XIV). *Ex communi doctorum placito nullum esset sacramentum confirmationis, si episcopus inungeret frontes penicilio*

(1) Probabilius est, utrumque, unctionem *in fronte* ac *in modum crucis* esse de necessitate sacramenti (HOLTZCLAU, *De confirm.*, c. 1, a. 4, n. 167).

aut alio instrumento, quia est de essentia confirmationis, ut immediate fiat digito episcopi (CLERICATI, *De confirm.*, decis. 56, n. 12).

b) A la différence de toutes les autres onctions, — celles par exemple de l'Extrême-Onction, et surtout l'onction purement cérémonielle qui se fait après le Baptême (*unctio verticalis*), — la Confirmation a toujours pour caractère d'être « l'onction du front » (*unctio frontalis*). Les Orientaux font d'ordinaire des onctions sur d'autres parties du corps ; mais, chez eux également, seule l'onction du front, qui doit toujours être la première, est regardée comme essentielle et indispensable (1). Saint Cyrille de Jérusalem, se conformant en cela aux usages de son Église, indique, après cette première onction du front, celles qui se font sur les oreilles, sur les narines et sur la poitrine (*Catech. mystag.*, 3, n. 4), tandis qu'ailleurs et plus tard il ne parle plus que de l'onction du front, évidemment parce que, seule, elle appartient à l'essence du sacrement. (*Catech. mystag.*, 4, n. 7). — *Presbyteris, sive extra episcopum sive præsente episcopo quum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen* frontem *ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, quum tradunt Spiritum Paracletum* (INNOC. I, *ad Decent. ep. Eug.*, c. 3, n. 6). — *Hoc sacramentum in digniori parte corporis fit, i. e. in fronte* (PETR. LOMB., IV, dist. 7, c. 4).

c) En Orient, comme dans l'Église d'Occident, l'onction du front a toujours été faite en forme de croix. *Unctio apud omnes Orientales fit in formam crucis, ut expresse ordines præscribunt, saltem in unctione frontis* (DENZINGER, *Rit. Orient.*, I, 59). Si l'origine de ce rite n'était pas une institution de Jésus-Christ, il n'aurait point été observé ainsi, universellement, au cours des siècles. — L'onction est donc ici en même temps un signe de croix (*signatio*). On voit dès lors, pourquoi, depuis Innocent Ier, les expressions « *frontem chrismate* ungere » et « *frontem chrismate* signare » sont fréquemment employées l'une pour l'autre. *Hæc insignitio* (onction en forme de croix) *fit ex confectione olei et balsami, quæ chrisma vocatur* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 60). De même, d'anciens Rituels désignent indifféremment la Confirmation par les mots « *chrismare* » (oindre avec le Saint Chrême) ou « *consignare* » (marquer du signe de la croix) (2). Par consé-

(1) In prima unctione frontis sacramentum confirmationis perfici et effectum sortiri, indubitatum esse debet (DIANA, *De confirm.*, resol. 5, n. 3).

(2) Au lieu du titre « *De confirmandis* » qui se trouve dans notre Pontifical, d'anciens livres portent aussi » : *De chrismandis in fronte pueris* » — « *Ordo ad consignandos infantes* ». — Les mots « *Consignari, crucem accipere* ou

quent l'on est en droit de conclure, — et les paroles de la forme l'indiquent — que, dans la Confirmation, l'onction en forme de croix est essentielle (1), tandis que dans l'Extrême Onction, l'onction en forme de croix, et, dans le Baptême, l'effusion de l'eau en forme de croix sont simplement prescrites par l'Église. Les prières liturgiques, qui précèdent et qui suivent l'acte même de la Confirmation, mentionnent expressément cette onction faite en forme de croix.

8. — Résumons brièvement les conclusions auxquelles nous sommes arrivé. Il faut regarder comme matière prochaine de la Confirmation, l'onction sur le front qui renferme en elle-même non seulement une imposition de la main, mais encore la figure de la croix (2). Onction, imposition de la main et figure de la croix reviennent donc au même, en tant que ces trois choses constituent un seul et même acte ou sont accomplies par un seul et même acte. Lors donc que les monuments de l'antiquité chrétienne ne mentionnent que tel ou tel de ces actes rituels, il faut toujours comprendre que les deux autres lui sont inséparablement unis. *Manus impositio, quæ usitato nomine confirmatio vocatur, qua christianus* unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur, *solis episcopis Apostolorum vicariis debetur* (Hugo de S. Vict. († 1141), *De sacr.*, l. 2, p. 7, c. 2).

§ 43. — La matière éloignée de la Confirmation.

1. — Par matière éloignée, on entend ici la matière avec laquelle se fait l'onction du front. Depuis la plus haute anti-

---

suscipere » qu'on lit dans de très anciennes inscriptions, désignent la réception de la Confirmation. Le lieu où la Confirmation se donne s'appelait « *consignatorium ablutorum* » — lieu où les néophytes reçoivent le signe du Seigneur.

(1) Constat ipsam unctionem faciendam esse in figura crucis et hunc ritum semper esse servatum et hujusmodi signationem significari per illud verbum formæ : « Signo te signo crucis ». Est ergo hæc institutio, quæ per patriam traditionem ad nos pervenit (Suarez, disp. 33, sect. 3, n. 1).

(2) In vineis Engaddi balsamum gignitur, quod in chrismatis confectione liquori olivæ admisceri ac pontificali benedictione solet consecrari, quatenus fideles omnes *cum impositione manus* sacerdotalis, qua Spiritus sanctus accipitur, *hac unctione signentur* (Beda Vener., *in Cantic.*, l. 2, c. 1).

quité, cette matière s'appelle « chrême » ; elle se compose d'huile d'olive mélangée avec du baume et consacrée par l'évêque (*oleum balsamatum* — S. THOM.). *Confirmationis materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiæ et balsamo, quod odorem significat bonæ famæ, per episcopum benedicto* (DECR. PRO ARMEN.). — Cette condition, pour le saint chrême, d'être mélangé et consacré par l'évêque, se retrouve dès la plus haute antiquité : l'on peut et l'on doit conclure, avec l'opinion de beaucoup la plus commune et la mieux fondée, que cette condition est nécessaire pour la validité du sacrement (1).

2. — Au point de vue de la matière, la Confirmation et l'Extrême Onction présentent une grande analogie et en même temps une différence caractéristique, comme le demande d'ailleurs le but spécial de chacun de ces deux sacrements. Pour l'ontion sacramentelle des malades, on emploie l'huile d'olive pure, sans mélange ; pour l'onction du front dans la Confirmation, c'est un mélange d'huile d'olive et de baume (2). *Confirmatio fit in oleo permixto balsamo, extrema unctio vero in oleo puro* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 22). — Cette différence importante dans la matière des deux sacrements est indiquée, dès la plus haute antiquité chrétienne, par les noms donnés à cette matière. Si, à l'origine, la terminologie a été quelque peu hésitante, elle est complètement fixée dès le début du moyen âge. La matière de l'Extrême Onction est toujours appelée ἔλαιον, *oleum*, huile d'olive ; celle de la Confirmation se nomme μύρον et *chrisma*. Sans doute, étymologiquement, ces deux expressions n'ont que le sens générique d'onction ; mais, dans la langue de l'Église, elles prennent de bonne heure un sens plus restreint, un sens spécifique et elles ne servent plus qu'à désigner l'huile de baume, l'huile mélangée avec le baume et consacrée, qu'on emploie pour la Confirmation.

Chez les Grecs, le nom officiel de la Confirmation est τὸ

(1) Hoc sacramentum *essentialiter* requirit chrisma confectum ex oleo et balsamo (CONINCK, *De sacr.*, q. 72, a. 3, dub. 1, n. 30). — Veteres omnes theologi et jureconsulti docent, balsamum requiri necessitate sacramenti, ita ut sacramentum irritum sit, si absque balsamo detur (BELLARM. *De confirm.*, l. 2, c. 9).

(2) De même que les Grecs et les Orientaux font des onctions non seulement sur le front, mais encore sur d'autres parties du corps, ainsi ils ajoutent à l'huile, outre le baume, un grand nombre d'ingrédients précieux ou d'essences parfumées. On en trouvera le détail dans BERTI (l. 32, c. 5).

μυστήριον τοῦ μύρου. Le mot μύρον (de μύρω, je coule) désigne le suc d'une plante parfumée dont on se sert pour oindre. Dans saint Luc VII, 46, l'huile ordinaire, ἔλαιον, *oleum*, est nettement distinguée d'un parfum aromatique et précieux, μύρον, *unguentum*. Lors donc que, dès la plus haute antiquité, les Pères grecs appellent μύρον la matière de la Confirmation, et qu'ils insistent sur sa bonne odeur (εὐωδία), il est évident qu'ils entendent par là, non pas l'huile simple et ordinaire, qui n'est point parfumée par elle-même, mais le mélange d'huile et de baume, auquel sont jointes des substances précieuses et aromatiques. D'après le Pseudo-Denys, « la synthèse symbolique de l'onction sainte » (ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις) renferme un grand nombre de matières agréablement parfumées (Cfr. *De eccl. hier.*, IV, 4). « L'onction complémentaire avec l'huile parfumée (ἡ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις), la Confirmation, pénètre de son parfum le baptisé ; car la consommation de la régénération (du Baptême) unit le régénéré avec l'Esprit Saint ». (*De eccl. hier.*, II, 3, 8).

Ce que les Grecs nomment μύρον, s'appelle d'ordinaire en Occident *chrisma*, chrême. Étymologiquement, χρίσμα (de χρίω, enduire ou oindre) désigne toute onction (*unctio*). En ce dernier sens, ce mot se rencontre surtout chez les Grecs : aussi Cyrille de Jérusalem intitule son instruction catéchétique sur la Confirmation : Περὶ χρίσματος (De l'onction). Innocent I[er] lui-même, dans sa lettre à Decentius, appelle encore l'huile des infirmes : *oleum chrismatis* = huile pour l'onction. Toutefois, d'ordinaire et en règle générale, même à l'époque des Pères, *chrisma* est le terme technique pour désigner un mélange consacré d'huile et de baume ; et l'onction faite avec ce mélange, les Occidentaux la nomment *chrismatio*. — La composition du chrême constitué de plusieurs éléments, est indiquée par l'expression en usage depuis longtemps dans les livres liturgiques : « *chrisma conficitur* », est-il dit, à la différence de « *oleum benedicitur* » (Cfr. PONTIF. ROM.). Pour le saint chrême, il ne suffit pas, comme pour les autres huiles, d'une simple bénédiction ; il y a mélange, confection (*conficitur*) ; c'est quelque chose qui s'obtient par un mélange d'huile et de baume (*confectio olei et balsami*. — S. THOM.). Les deux liquides tirés de créatures d'espèce différente (*ex diversis creaturarum speciebus liquores creati*) sont mélangés et deviennent « un » (*simul permixti unum fiunt* — PONTIF. ROM.). — Une matière formée d'un mélange répond excellemment au but et à l'efficacité de la Confirmation. — Raisons historiques, raisons dogmatiques, tout nous amène donc à cette conclusion, que l'emploi du mélange d'huile et de baume pour la Confirmation, remonte aux temps apostoliques, à la tra-

dition divino-apostolique et que, par conséquent, il est indispensable pour la validité du sacrement (1).

3. — Des deux éléments constitutifs essentiels du chrême, l'huile est toujours nécessaire en premier lieu comme étant l'élément principal. Comme le nom lui-même suffit à l'indiquer, — *oleum*, ἔλαιον — il s'agit uniquement de l'huile tirée du fruit de l'olivier (*olea*, *oliva*, ἐλαία). Le suc exprimé des olives, l'huile d'olive, est l'huile au véritable sens du mot ; et c'est toujours cette huile qu'il faut entendre, lorsqu'il est parlé simplement de l'huile (2). Le suc qu'on obtient le premier, en pressant ou en frappant doucement, donne l'huile la meilleure et la plus délicate.

L'olivier, il est vrai, ne croît pas partout ; mais partout l'on peut transporter facilement de l'huile d'olive. *Sufficit quod materia hujus sacramenti possit de facili ad omnia loca terrarum deferri* (S. Thom., 3, q. 72, a. 2, ad 4). Même remarque pour le baume. *Oleum et balsamum, quamvis non ubique terrarum crescant, tamen ubique de facili transportari possunt* (S. Thom., IV, dist. 7, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3). — Si les Pères, parfois, désignent simplement sous le nom d'huile la matière de notre sacrement, ce n'est point pour exclure le mélange de baume comme n'étant pas nécessaire, mais pour mettre au premier rang l'huile comme l'élément le plus essentiel.

4. — L'huile d'olive ne devient « chrême » que par l'addition du baume (*chrisma conficitur ex oleo et* balsamo — S. Thom.), et cette addition, en vertu de la tradition constante et pour des raisons théologiques, doit être regardée comme essentielle. En effet, à la différence de l'Extrême Onction, le symbolisme essentiel et l'efficacité du sacrement demandent ici un autre élément dont la bonne odeur se répande. *Admiscetur oleo balsamum propter fragrantiam odoris* (S. Thom., 3, q. 72, a. 2). Un peu de baume suffit pour pénétrer de son parfum une bien plus grande quantité d'huile, en sorte que le mélange tout entier soit parfumé (3), comme l'exige la symbolique du signe

---

(1) Cf. Berti, l. 32. c. 5. — Sylvius, 3, q. 72, a. 2.

(2) Hoc oleum proprie dicitur oleum et maxime habetur in usu, ubi haberi potest : quilibet autem alius liquor ex similitudine hujus oleum nominatur nec est in usu communi nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum hujus et quorumdam aliorum sacramentorum (S. Thom., 3, q. 72, a. 2, ad 3).

(3) Ad essentiam chrismatis non est necessarium, ut singulæ ejus partes contineant formaliter aliquid balsami, sed sufficit quod toti mixto saltem tantum insit balsami, ut omnes ejus partes aliquo modo alterentur, recipiendo in se ejus odorem aliasque qualitates (Coninck, *De sacr.*, 3, q. 72, a. 3, dub. 1, n. 39).

sacramentel. — Il suffit, pour le sacrement, que le baume soit véritable et pur. Autrefois, la Palestine et l'Arabie seules fournissaient le baume; depuis le XVI[e] siècle, les Indes occidentales en donnent également.

5. — Le « saint chrême de la Confirmation » (*sacrum confirmationis chrisma.* — Trid.) n'existe point par le seul mélange matériel de l'huile et du baume; il faut surtout la consécration ou bénédiction épiscopale. La nécessité d'une consécration du chrême, et d'une consécration faite par l'évêque, pour que le sacrement de la Confirmation soit validement administré, est si clairement démontrée en théorie et en pratique, qu'il ne saurait y avoir de doute à ce sujet. *Materia* consecrata *est de integritate confirmationis* (S. Bonav., IV, dist. 7, a. 1, q. 2). — Au témoignage de saint Basile, l'usage de consacrer l'huile et le chrême remonte à la tradition des Apôtres; et, en tant que pratique apostolique, cette consécration a « pour la piété la même valeur » que si elle était garantie par l'Écriture (S. Basil., *de Spir. sanct.*, c. 27, a. 6). En vue de la consécration on apportait « sur la table du Seigneur », sur l'autel, « l'huile de la sanctification (*oleum sanctificationis*) qui oint la tête du juste et fortifie le sens intérieur » (*sensus firmatur interior*), c'est-à-dire le chrême de la Confirmation (S. Basil., *in Ps.* XXXV, n. 19).

Le pouvoir de consacrer le chrême est attaché au caractère inamissible de l'épiscopat; il appartient donc à tout évêque validement ordonné, aussi réellement et d'une manière aussi permanente que le pouvoir même de confirmer. Mais alors que le pape peut confier à un simple prêtre le pouvoir de confirmer, il ne peut lui donner celui de consacrer le chrême requis pour le sacrement de la Confirmation (1). Pour qu'il fût possible au Souverain Pontife d'accorder une telle autorisation, il faudrait s'appuyer sur l'institution divine, sur une disposition établie par le Sauveur; et cette disposition ne se suppose point: des preuves sont nécessaires. *Tanta est potestas in ministris Ecclesiæ, quantam distribuit Dominus membris* (S. Bonav., IV, dist. 23, a. 1, q. 3). Or, arguments et faits sont bien loin de permettre d'affirmer que Jésus-Christ a autorisé son Vicaire sur la terre à confier à un simple prêtre le pouvoir de consacrer le

(1) Benedictio *episcopalis* chrismatis est omnino *essentialis*, ita ut non possit ea committi simplici sacerdoti; sufficit autem quæcumque et cujuscumque episcopi etiam excommunicati. Tota hæc conclusio est communis inter scholasticos (Arriaga, disp. 27, *de confir.*, sect. 2, n. 15. — Cf Suarez, disp. 33, sect. 2. — Ballerini-Palmieri, *De confirm.* dub. 1, n. 7—8).

saint chrême en vue de la Confirmation (1). — Il n'y a pas, dans toute l'histoire, un seul exemple certain d'une autorisation de ce genre. Au contraire, toujours et partout, on garde inviolablement cette loi, que le prêtre délégué pour administrer la Confirmation ne peut employer que le chrême consacré par l'évêque. La consécration du chrême est une cérémonie solennelle; en Orient, elle est d'ordinaire réservée aux Patriarches (2). — Les circonstances et les nécessités qui ont pu déterminer le Sauveur à conférer au Pape le pouvoir de déléguer pour l'administration de la Confirmation, ne se retrouvent plus lorsqu'il s'agit du saint chrême. Nulle part ni jamais, il n'est difficile de se procurer le saint chrême consacré par l'évêque. — Par là, enfin, le privilège divin de l'évêque relativement à notre sacrement est affirmé, maintenu et mis en relief par ce fait que la matière éloignée de la Confirmation doit, toujours et sans aucune exception, être préparée par la consécration épiscopale. — Ainsi, de droit divin, il n'y a pas de ministre extraordinaire, mais seulement un ministre ordinaire de la consécration du chrême, puisque cette consécration ne peut appartenir qu'à l'évêque (*non ad alium nisi ad episcopum pertinere potest* — CAT. ROM., p. 2, c. 3, q. 9).

6. — La raison dernière et suprême de la nécessité d'une consécration préparatoire du saint chrême, comme de l'huile des infirmes, est la volonté et l'institution de Jésus-Christ. Mais la parfaite convenance de cette disposition se reconnait facilement. — Toute la vertu sanctifiante de nos sacrements a sa source en Jésus-Christ (*tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur* — S. THOM.). Pour le donner à entendre, la matière doit, avant même d'être employée, recevoir une certaine sanctification — soit par Jésus-Christ lui-même, soit par l'évêque comme son représentant spécial (*materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi* — S. THOM.). Sans doute, chaque fois que le sacrement est administré, la matière est sanctifiée par son union avec la

---

(1) Gravior difficultas videtur, an benedictio chrismatis ab apostolica sede committi simplici sacerdoti possit. in qua re tenentes affirmantem partem cum Sirmondo, Scoto, Caietano, Tournely, Witassio (qui tamen nutat utrumque) *infirmissima* proferunt argumenta (BERTI, 1, 32, c. 5, n. 4).

(2) Chrisma benedictum esse oportere, Orientales sancte observant. Est autem hæc benedictio in toto Oriente patriarchis reservata, licet episcoporum esse admittatur neque occurrit presbyteris fuisse commissam (DENZINGER, *Rit. Orient.*, I, 64).

forme ou avec les paroles consécratoires ; mais, dans les sacrements dont la matière est une substance matérielle, cette sanctification est elle-même précédée d'une autre (1) — avec certaines différences, cependant. Pour le Baptême et pour l'Eucharistie, une consécration spéciale de la matière précède non point en vertu d'une loi divine, mais en vertu d'un précepte ecclésiastique, parce que, pour le Baptême, la sanctification des eaux du Jourdain, et, pour l'Eucharistie, celle du pain et du vin dans la dernière Cène — consécration faite par Jésus-Christ lui-même — suffisent à jamais pour la validité du sacrement (2). *Non est de necessitate horum sacramentorum, quod materia* prius *benedicatur, quia sufficit* benedictio Christi (S. Thom., 3. q. 72, a. 3).

Il en va autrement pour la Confirmation et pour l'Extrême Onction. Le chrême et l'huile n'ont pas été, comme l'eau et les espèces eucharistiques, sanctifiés une fois et pour toujours par l'usage que Jésus-Christ en a fait personnellement pour un but sacramentel ; d'après la disposition établie par le Sauveur, ils doivent donc, afin de devenir des causes instrumentales de la grâce, recevoir d'abord une consécration spéciale de l'évêque qui tient, d'une manière toute spéciale, la place de Jésus-Christ. *Unctionibus visibilibus Christus non est usus, ne fieret injuria invisibili unctioni, qua est unctus præ consortibus suis* (Ps. XLIV). *Et ideo tam* chrisma *quam* oleum sanctum *infirmorum* prius *benedicuntur, quam adhibeantur ad usum sacramenti* (S. Thom., 3, q. 72, a. 3).

§ 44. — La forme du sacrement de la Confirmation.

1. — *Forma confirmationis est de necessitate sacramenti* (S. Bonav., IV, dist. 7, a. 1, q. 1). Certains archéologues sont donc évidemment dans l'erreur lorsque, du silence des plus anciens documents, ils prétendent conclure que, dans les premiers

---

(1) Materia sacramenti duplici sanctificatione indiget : una, qua instituitur materia propria sacramenti et ad hoc est sanctificatio materiæ ; alia est, quando applicatur ad effectum, quæ fit per formam sacramenti (S. Thom., IV, dist. 7, q. 1, a. 2, sol. 3 ad 2).

(2) Baptismus et eucharistia non indigent materia consecrata alia sanctificatione, quam quæ fit in sacramenti forma (S. Bonav., IV, dist. 23, q. 3).

siècles, la Confirmation était donnée sans qu'on employât une formule essentielle, — prière ou bénédiction. Ce silence s'explique facilement par la discipline du secret qui interdisait rigoureusement de consigner les paroles sacramentelles dans des documents écrits, destinés à la publicité ou du moins exposés à tomber entre toutes les mains. Au commencement du V[e] siècle, Innocent I[er] disait, dans sa lettre à l'évêque Decentius, qu'il ne pouvait mettre par écrit les paroles employées pour l'administration de la Confirmation, de peur de sembler trahir une cause plutôt que répondre à une consultation : *Verba dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere.* Hugues de S. Victor lui-même ne cite pas encore la forme du sacrement, et Pierre Lombard se contente de remarquer que les paroles de la forme sont connues — ce sont les paroles que l'évêque prononce lorsque, avec le saint chrême, il marque le signe de la croix sur le front des baptisés : *Forma aperta est, sc. verba, quæ dicit episcopus, quum baptizatos in frontibus sacro signat chrismate* (IV, dist. 7, c. 1). — Durant les dix premiers siècles, on trouvera donc difficilement la forme de notre sacrement citée d'une façon intégrale ; les livres liturgiques eux-mêmes ne contiennent que des indications, le commencement ou la fin de la formule employée autrefois ou de notre formule actuelle qui est la plus usuelle depuis le XIII[e] siècle. Jusqu'au XVI[e] siècle, on y constate encore quelques modifications ou additions sans importance (1). — Chez les Grecs et chez les Orientaux, nous trouvons un grand nombre de formules diverses. De cette multiplicité de formules (2), également reconnues comme valides, nous devons conclure que Jésus-Christ n'a fixé que le sens essentiel de la forme de notre sacrement, et qu'il a laissé à ses Apôtres et à l'Église le soin d'en déterminer et d'en préciser les expressions.

2. — On ne peut, évidemment, regarder comme appartenant à la forme essentielle de notre sacrement que les paroles qui accompagnent, qui précisent la matière prochaine, c'est-à-dire l'onction du front avec l'imposition de la main et la marque de la croix comprises dans cette onction, en indiquant clairement

---

(1) Cf. MERLIN S. J. († 1747), sur les paroles ou les formes des sacrements, chap. 7—8,

(2) Non oportet, quod sit uniformitas in verbo orationis, sed solum, quod sit in sensu.. Secundum id, quod est necessarium et essentiale sacramento, eamdem oportet esse formam, sed forma verbi non est necessaria ratione vocis exterioris, sed prout est expressiva verbi interioris (S. BONAV., IV, dist. 23, a. 1, q. 4).

le but et le sens de ces actes. Ces paroles sont celles-ci : « *N. Signo te signo cru✠cis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Pa✠tris,* et *Fi ✠ lii, et Spiritus ✠ sancti. R. Amen* ». L'autorité de l'Église catholique ne permet pas d'en douter : ces mots sont « la forme véritable et complète » de notre sacrement (Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 10). La forme doit comprendre l'essence et l'efficacité du sacrement. *Per formam sacramenti debet innotescere totum quod ad sacramentum pertinet* (S. Thom., iv, dist. 7, q. 1, a. 3. sol. 2). La forme que nous venons de citer et qui est celle de l'Église d'Occident, réalise parfaitement cette condition. Elle indique nettement non seulement le ministre et le sujet du sacrement, mais encore le signe extérieur et les effets intérieurs de la Confirmation; et enfin, ici comme dans le Baptême, la cause principale de tous les sacrements et de tous les effets sacramentels — la Sainte Trinité — est nommée et invoquée. Cette forme se distingue de la forme plus simple du Baptême sous plusieurs rapports, mais surtout en exprimant un double acte sacramentel. Elle ne mentionne pas seulement l'onction avec le chrême, qui donne la plénitude des grâces de l'Esprit Saint pour fortifier dans le combat spirituel contre les ennemis de la foi (*confirmo te chrismate salutis*); elle spécifie également l'impression du signe ou sceau de la croix (*signo te signo crucis*), qui fait entrer le fidèle dans l'armée de Jésus-Christ. *Decuit* duplicem *actum in forma poni, unum qui respicit liberam Crucifixi confessionem quasi eam semper ferret in fronte; alterum, cordis stabilitionem* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 1). — A ce double acte exprimé par la forme correspond, du côté de la matière, la composition ou le mélange des deux éléments, huile et baume. *Quia confirmatio erat ad duplicem actum arduum, ideo duplex actus exprimitur in forma, et ideo et duplex elementum consonans illi duplici actui et rei commiscetur : oleum olivarum propter nitorem signat interiorem fidem ex bona conscientia : balsamum propter odorem dignam et laudabilem confessionem* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 2). — La confession à laquelle le confirmand s'oblige et pour laquelle il est armé, doit être une confession entière, complète (*confessio integra*). Pour l'indiquer, la forme du sacrement rappelle les deux principaux mystères qui résument la foi chrétienne tout entière : le mystère de la Sainte Trinité, et celui de la Rédemption par la croix de Jésus-Christ. *In forma vocali non tantum fit expressio actus confirmandi, verum etiam ipsius signi crucis et nominis beatissimæ Trinitatis* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 8).

3. — Le sacrement de la Confirmation ne peut être administré que solennellement, c'est-à-dire en observant le rite prescrit par

l'Église ; cette autre question : quelles sont, dans la forme de l'Église d'Occident, les paroles indispensablement nécessaires pour la validité du Sacrement ? n'a donc aucune importance pratique (1). Ici, nombre de théologiens postérieurs au Concile de Trente sont manifestement allés trop loin, en regardant comme essentiels presque tous les mots de cete formule (2), ce qui ne s'accorde ni avec les données de l'histoire ni avec la pratique de l'Église. La substance essentielle de cette forme (*substantia formæ* — S. Thom.) doit se trouver dans des formules antérieures dont les expressions diffèrent passablement et qui, cependant, étaient permises par l'Église. Cette remarque s'applique surtout à la forme des Grecs, très ancienne et reconnue comme suffisante. Elle comprend ces mots prononcés en même temps que l'onction est faite sur le front : Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, « je te donne le sceau et le signe du don de l'Esprit Saint ». Le caractère sacramentel et la plénitude des grâces de l'Esprit Saint en vue du combat à soutenir, — combat indiqué par l'onction faite en même temps — trouvent ici leur expression suffisante (3). Le sens assez général et assez indéterminé de la forme est, en effet, suffisamment restreint et précisé par la signification symbolique de la matière unie à cette forme. D'après saint Cyrille de Jérusalem, le baptisé reçoit « le sceau de la communication ou de la communion (σφραγὶς κοινωνίας) de l'Esprit Saint » (*Catech.* 18, c. 33).

Dans la formule du Baptême, les mots « *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* » sont essentiels : dans la formule romaine de la Confirmation, ces mêmes mots semblent être une simple addition ecclésiastique, par conséquent, non essentielle, comme leur séparation du contexte qui précède le donne d'ailleurs à entendre (4).

---

(1) Chez les Scolastiques postérieurs au Concile de Trente, cette question était regardée comme « *insignis controversia* », « *magna et difficilis quæstio* » (Clericati, *De Confirm.*, decis. 55).

(2) Par exemple, Suarez, disp. 33, sect. 5. — Sylvius, 3, q. 72. a. 3. — Cfr. par contre, Chardon, *Confirm.* chap. 1. — Inferas ex dictis, tempus terere et per inania disputationum spatia vagari illos e schola theologos, qui dissertant, an valida futura sit confirmatio, si omittatur unum vel alterum usitatæ formulæ verbum (Berti, l. 32, c. 6).

(3) In hac græca formula significatur *character*, quo ad pugnam insignitur miles Christi adversus spirituales nequitias et donum Spiritus sancti, quo roboratur in fide. Sufficiens ergo est ea formula, ut *materiam determinet ad speciem sacramenti*, sicut de forma Latinorum inquit Doctor angelicus (Berti, l. 32. c. 6. — Cfr. surtout Diana, *De potest. Pontif. in ordine ad. sacram.*, resol. 16-17).

(4) Voir la discussion détaillée de cette question dans Diana (*l. c.* resol. 17-18).

§ 45. — Effets de la Confirmation.

1. — Comme la Confirmation occupe une place intermédiaire entre le Baptême et l'Eucharistie, son efficacité répond à cette situation et la nature spéciale de cette efficacité doit être précisée d'après ce double rapport. Si l'on veut comprendre exactement les effets particuliers à notre sacrement, il ne faut jamais perdre de vue le lien qui unit la Confirmation d'une part au Baptême qui la précède nécessairement et d'autre part à l'Eucharistie qui lui succède naturellement. Ces trois sacrements se complètent et se perfectionnent mutuellement. Chacun d'eux contribue d'une manière spéciale à la complète sanctification de l'homme, parce qu'ils établissent, développent et conservent la vie sacramentelle dans sa nouveauté, dans son inépuisable fécondité et dans sa pureté. Ensemble ils forment le « vaisseau entier et intact » (*navis integra* — S. Thom., 3, q. 84. a. 6) qui doit conduire au rivage de la bienheureuse éternité le pèlerin voyageant ici-bas sur la mer orageuse du monde et de la vie. — Ensuite, dans cet examen, il faut tenir soigneusement compte et du signe sacramentel extérieur qui indique symboliquement les effets cachés du sacrement et du but spécial du sacrement lui-même dont ces effets doivent se déduire. — La promesse que le Sauveur a faite, dans le Discours des adieux, d'envoyer le Saint-Esprit, la première et magnifique réalisation de cette promesse au jour de la Pentecôte fournissent aussi des indications qui permettent « d'exposer la divine efficacité de notre sacrement ; et, sans doute, il y a là de quoi toucher vivement le cœur des fidèles » (Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 17).

2. — La vie nouvelle, la vie surnaturelle dont le Baptême est le principe, reçoit une certaine perfection dans la Confirmation (1). *Confirmatio quodammodo perficit baptismum* (S. Thom., 3, q. 65, a. 4). — *Gratia collata in hoc sacramento est completiva et confirmativa et augmentativa gratiæ baptismalis, sicut dicit Magister, quia « majus augmentum virtutum præstat »* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 1).

---

(1) Quicumque vel ab hæreticis in Trinitate baptizantibus vel ab alio quolibet homine sub appellatione legitima ejusdem sanctæ Trinitatis fuerit baptizatus, rebaptizari non debet, ne invocatio summæ divinitatis adnullari videatur, sed *chrismate* et *manus impositione*, quod *imperfectum* erat, *perfici* debet (Walafr. Strabo, c. 27).

Cette maxime, familière surtout aux Pères des premiers siècles — maxime parfaitement juste en elle-même — que la grâce de la Confirmation perfectionne la grâce du Baptême, et que la Confirmation fait du baptisé un chrétien parfait (*plenus, perfectus christianus*) (1), cette maxime, disons-nous, ne doit pas être interprétée, comme on l'a fait parfois, en un sens qu'elle n'a point. Le Baptême est un sacrement complet et parfait ; dans sa sphère, il a une efficacité parfaite et pleinement suffisante pour le salut. Il faut bien se garder de déprécier les magnifiques effets du Baptême. La vie de la grâce conférée par le premier sacrement n'a, évidemment, aucun besoin d'être, par la Confirmation, perfectionnée ou complétée dans sa substance ou dans son essence : elle a seulement besoin d'être amenée, d'une manière accidentelle, à la perfection, au complément que Dieu veut pour l'âme (2). *Baptismus est spiritalis regeneratio et ita ordinatur ad spiritale esse et confert esse ac vivere spiritale. Confirmatio autem ordinatur ad quoddam* complementum *illius esse* (DION. CARTUS., IV, dist, 7, q. 1). — Il ne manque donc rien au baptisé pour être, en substance, un vrai et parfait chrétien, comme il ne manque rien à l'enfant pour être essentiellement homme. *Hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum, sicut* idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum (S. THOM., 3, q. 72. a. 8, ad 1). — De même que l'enfant atteint, par la croissance, la plénitude de sa taille et de ses forces physiques, ainsi le baptisé se fortifie, par la Confirmation, dans la vie surnaturelle. — D'ailleurs, pour mieux pénétrer le rapport naturel, la relation qui existe entre le Baptême et la Confirmation, il faut d'abord étudier plus en détail le caractère de la Confirmation, puis la grâce sacramentelle de la Confirmation (3).

---

(1) Omnes fideles per manus impositionem episcoporum post baptismum accipere debent Spiritum sanctum, ut *pleni christiani* inveniantur (Canon « Omnes fideles » [1], de consecr. dist. 5).

(2) De baptismo et confirmatione Patres aliquando ut de *uno* sacramento loqui videntur, quia olim simul dari solebant tanquam necessaria et quasi complementum hominis christiani, non quidem quantum ad *substantiam* vitæ spiritualis : hæc enim in baptismo *complete* datur, sed quantum ad robur et augmentum perfectamque Spiritus sancti protectionem (SUAREZ, disp. 32, sect. 1, n. 11).

(3) Sacramentum confirmationis imprimit characterem et confert uberrimum augmentum gratiæ habitualis cum jure auxiliorum actualium gratiæ ad fortem et constantem professionem fidei et nominis Christi, pro qualibet opportunitate fortiter pugnandi pro ea causa (ESPARZA, l. 10, q, 56, a. 1).

3. — La Confirmation est l'un de ces sacrements qui sanctifient de deux manières le sujet du sacrement : par l'impression d'un caractère inamissible, par le don de la grâce sanctifiante, grâce qui peut se perdre. Ici, du reste, le caractère n'a point l'importance prépondérante qu'il a dans le Baptême et surtout dans l'Ordre. Le caractère du Baptême et le caractère de l'Ordre confèrent, en effet, une aptitude intérieure et surnaturelle qui est absolument indispensable pour remplir ou exercer validement nombre d'actes ecclésiastiques ou liturgiques : et tel n'est point le cas pour le caractère de la Confirmation. Dans la Confirmation, le caractère imprime à celui qui le reçoit la marque, le signe du soldat « officiel » de Jésus-Christ ; mais ce signe a moins d'importance que le don de l'Esprit Saint et de la plénitude de ses grâces, en vue de combattre généreusement et victorieusement le combat de la foi. Cependant, la nature même des choses demande que l'impression du caractère de la Confirmation précède la collation de la grâce du sacrement. *Prius est enim, aliquem consignari in militem, quam illi dari auxilia et arma ad militandum necessaria. Et ideo licet ordine intentionis prior sit in hoc sacramento gratia quam character, tamen ordine executionis prior natura est impressio characteris quam collatio gratiæ* (Suarez, disp. 11, sect. 1, n. 7).

Puisque la grâce de la Confirmation (*gratia* roborans) suppose nécessairement la grâce du Baptême (*gratia* justificans), il est évident que le caractère de la Confirmation ne peut être imprimé là où le fondement du caractère baptismal fait défaut. Seul, un citoyen, sujet du royaume de Jésus-Christ, peut être élevé au rang de soldat dans le royaume de Dieu et pour le royaume de Dieu. *Nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere* (S. Thom., 3, q. 72, a. 6).

Le caractère du Baptême et celui de la Confirmation sont réellement et essentiellement aussi distincts l'un de l'autre que les deux sacrements dont ils constituent l'effet immédiat (1). *Character est alius, sicut signum exterius* (S. Bonav., IV, dist. 7, a. 3, q. 1). Les actes spirituels et saints auxquels ces deux caractères rendent apte ne sont point les mêmes. *Per hos characteres consignatur homo ad diversa munera : per baptismalem, ut sit Ecclesiæ membrum et capax sacramentorum ; per alium vero, ut sit consignatus miles Christi ad fidem ejus publice profitendam* (Suarez, disp. 34, sect. 1, n. 2).

(1) Character confirmationis est qualitas realiter omnino distincta a charactere baptismi (Suarez, disp. 34 sect. 1, n. 2).

Il importe particulièrement d'examiner plus à fond le rôle, l'efficacité spécifique du caractère de la Confirmation en l'opposant au caractère baptismal : nous comprendrons mieux en quoi et comment la grâce de la Confirmation diffère de la grâce du Baptême. Par le Baptême, l'homme naît et il est consacré à la vie chrétienne en général et, par conséquent, il est voué en général à ce combat spirituel qui met tous les chrétiens aux prises avec les ennemis de leur salut, car « la vie de l'homme sur la terre est un combat » (Job., vii, 1). *Baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam* (S. Thom., iv, dist. 7, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2). — La Confirmation a un but tout spécial et, partant, plus déterminé (1). Par le caractère spirituel de la Confirmation, le baptisé, qui possède déjà tous les droits comme il a accepté tous les devoirs d'un citoyen du royaume de Dieu sur la terre, est enrôlé parmi les vrais soldats de Jésus-Christ, et, il s'engage à un « service militaire » tout spécial, dans une milice spirituelle. *Licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondum tamen est ascriptus militiæ christianæ* (S. Thom., 3, q. 72, a. 10, ad 2). Dès lors le combat auquel la Confirmation appelle le chrétien, le combat en vue duquel elle lui fournit des armes, est d'une nature toute particulière : c'est le combat extérieur et public pour la défense de la foi chrétienne. *Sacramentum, quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit* pro fide Christi propugnatorem (S. Thom., *c. gent.*, iv, 60). — Le caractère de la Confirmation est donc un signe chevaleresque et guerrier qui consacre le confirmand champion ou défenseur officiel de la foi, en l'établissant dans une relation permanente avec Jésus-Christ « auteur et consommateur de la foi » (Hebr., xii, 2). Dans ce combat spirituel, le chrétien confirmé lutte principalement par la confession publique, libre, intrépide, courageuse, inébranlable de la foi chrétienne (*confessio publica*, *libera*, *audax*, *fortis*, *intrepida*) : le nom de Jésus est ainsi porté et glorifié devant

---

(1) Pugna spiritualis contra hostes *invisibiles* omnibus competit ; sed contra hostes *visibiles*, i. e. contra persecutores fidei pugnare nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem (S. Thom., 3, q. 72, a. 5, ad 1). — Pugna spiritualis, qua quis pugnat contra impedientes salutem sui ipsius, omnibus indicitur ; sed ad hoc non datur sacramentum confirmationis, sed ad persistendum fortiter in pugna, qua quis nomen Christi impugnat, et ut invictus confessor Christi permaneat et huic pugnæ non omnes exponuntur, sed solum confirmati (S. Thom., iv, dist. 7, q. 2. a. 1, sol. 1, ad 1. Cf. Estius, dist. 7, § 16).

les peuples et les rois (ACT., IX, 15) (1). *Hoc sacramentum datur ad* libere *confitendum fidem Christi, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo* (S. THOM., 3, q. 72, a. 9, ad 3). — *Hoc sacramentum ordinat ad pugnam... et est ad* liberam *nominis Christi confessionem* (S. BONAV., IV, dist. 7, a. 3, q. 1). — C'est ce que montre clairement l'attitude des Apôtres après qu'ils eurent reçu l'Esprit Saint à la première Pentecôte. *Petrus ad vocem ancillæ negavit et stetit contra Cæsarem, quia sine Spiritu Domini anima est debilis et cum Spiritu Domini est fortis* (S. BONAV., *de donis Spir. sanct.*, coll. 5, n. 7).

Ce combat et ce triomphe, auxquels le chrétien est solennellement appelé par l'impression du caractère de la Confirmation, nous les voyons briller de toute leur gloire dans le martyre, surtout lorsque c'est un enfant (2) ou une faible femme (*sexus fragilis*) (3) qui rend à Jésus-Christ ce témoignage. « Pour cette foi, que le don de l'Esprit Saint fortifie dans l'âme, non seulement des hommes, mais encore des femmes, non seulement de jeunes hommes, mais encore de tendres jeunes filles ont, dans le monde entier, combattu jusqu'à l'effusion de leur sang » (*usque ad effusionem sui sanguinis decertarunt* — S. LEO. M., *de ascens. Dom.* serm. 2, c. 3).

En cas de nécessité, un chrétien qui n'a pas encore été confirmé, doit sans doute rendre témoignage à la foi de Jésus-Christ en face des persécuteurs, mais alors il n'agit pas en vertu de sa fonction, comme soldat de Jésus-Christ, en vertu d'une obligation spéciale (*non quasi ex officio*), comme le fait le chrétien confirmé. Par suite du caractère baptismal le chrétien est simplement appelé à témoigner sa foi par une conduite chrétienne et surtout par la réception des sacrements. *Omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita* confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi quasi ex officio (S. THOM., 3, q. 72, a. 5, ad 2).

---

(1) Confirmatur homo ut pugil ad nomen Christi audacter et publice confitendum (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 8).

(2) Etiam in *puerili* ætate homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis et inde est, quod multi in puerili ætate propter robur Spiritus sancti perceptum usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo (S. THOM., 3, q. 72, a. 8 ad 2).

(3) Licet *mulieribus* non competat bellum materiale, competit tamen *spirituale*. Multæ enim in hoc bello strenuæ fuerunt, ut patet de sacris virginibus, quæ martyrizatæ sunt pro confessione et nomine Christi (S. BONAV., IV, dist. 7, a. 3, q. 1).

L'onction du front, dans la Confirmation, étant une consécration divine (*unctio confirmationis est ad* consecrandum) et vouant irrévocablement d'une manière spéciale le baptisé à la milice spirituelle de Jésus-Christ, elle ne peut être réitérée (comme l'Extrême Onction (Cfr. S. Thom., *c. gent.*, iv, 73). — *Nullus confirmatus debet reconfirmari* (Pontif. Rom.).

4. — En précisant ainsi le but spécial du caractère de la Confirmation, nous avons préparé la voie à l'étude et à l'intelligence des grâces propres à ce sacrement et de ses rapports avec le Baptême qui le précède. *Divina largitas suscipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea, ad quæ deputantur* (S. Thom., 3, q. 63, a. 4, ad 1).

A l'exception de la Pénitence, qui rend à l'âme la grâce du Baptême perdue par le péché, tous les autres sacrements sont destinés en général à augmenter cette grâce déjà existante et, partant, à la perfectionner. Cet effet, toutefois, est, à un titre tout spécial, attribué à la Confirmation. Cependant, la vie de la grâce reçue par la régénération sacramentelle n'est point, par la Confirmation, accrue et perfectionnée sous tous les rapports: elle l'est d'abord et directement en vue de permettre la confession ferme et courageuse de la foi et du nom de Jésus-Christ dans le combat contre les adversaires de Jésus-Christ (1). *Augmentum et perfectio gratiæ in genere considerata non proprie tribuitur huic sacramento* (*nam hæc etiam sacramentis eucharistiæ et ordinis tribuuntur*), *sed hac ratione tantum, quatenus gratia aucta et perfecta* robustum *et* constantem *reddit hominem adversus* visibiles *oppugnatores fidei, i. e. quatenus ea gratia respicit actum fortitudinis* (Estius, iv, dist. 7, § 14). — *Per baptismum habetur gratia, sed non quoad omnes ipsius effectus; per confirmationem enim extenditur ad robur et fortitudinem in iis, quæ ad fidem susceptam pertinent* (Tolet., *in S. Thom.*, 3, q. 72, a. 1). — La Confirmation est donc le sacrement du « combat » (*sacramentum* pugnæ — S. Bonav.); elle enrôle publiquement et solennellement le chrétien dans la milice de Jésus-Christ et elle lui donne, en même temps, « toutes les armes de Dieu » (πανοπλία θεοῦ — Ephes., vi, 11), pour qu'il soit en mesure de combattre

(1) Est plenitudo christianæ gratiæ sufficiens ad salutem et hæc datur in baptismo, et est plenitudo copiæ gratiæ ad fortiter resistendum contra pressuras mundi et hæc datur in confirmatione et sine hac potest esse salus (S. Thom., iv, dist. 7, q. 1, a. 1 sol. 2, ad 1). — Gratia, quæ in baptismo datur sufficientissima ad remissionem peccatorum, in confirmatione perficitur ac roboratur ad bene operandum constanterque credendum et confitendum fidem et ideo confirmatio baptismi perfectio appellatur (Suarez, disp. 34, sect. 2, n. 1).

avec succès le « bon combat de la foi » (I Tim., vi, 12) et de défendre victorieusement la cause de son Chef céleste contre l'incrédulité du monde. *In hoc sacramento gratia specialis et singularis datur ad pugnam* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 1). — *Per baptismum regeneramur ad vitam spiritualem, sed in confirmatione roboramur ad pugnam* (S. Thom., 3, q. 72, a. 9, ad 1).

5. — Pour faire mieux comprendre la nature particulière de la grâce de la Confirmation, on recourt d'ordinaire à une comparaison empruntée à l'ordre naturel, au monde visible. Ce n'est point l'enfant, encore tendre et faible, c'est seulement l'homme parvenu au plein développement de sa vie physique et intellectuelle, qui est capable de porter les armes, qui est appelé à une action publique. Il en va de même dans l'ordre surnaturel, dans le monde invisible. Celui qui n'a reçu que le Baptême n'est, sous le rapport de la vie spirituelle, qu'un enfant nouveau-né (*sicut modo genitus infans.* — I Petr., ii, 2) ; il est donc faible (*quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer* — S. Thom., 3, q. 72, a. 10) ; c'est par la grâce de la Confirmation qu'il sort de cet état d'enfance et de faiblesse spirituelles pour passer à la maturité de l'âge, pour atteindre la croissance complète, l'entier développement de la vie chrétienne (*spiritualiter provectus vel adultus* — S. Thom.) (1). *Vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio*; *in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam ætatem spiritualis vitæ* (S. Thom., 3, q. 72, a. 1). La Confirmation signifie et produit l'âge viril, la maturité de la vie chrétienne commencée dans l'âme par la régénération sacramentelle — et c'est en ce sens que le chrétien confirmé est un chrétien parfait, un chrétien en quelque sorte adulte (*adultus*). *Intelligitur de plenitudine* copiæ, *non sufficientiæ, vel de plenitudine non in esse, sed in* robore (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 3, q. 2). — Cette perfection de la vie chrétienne consiste en ceci que le fidèle confirmé, membre mystique de Jésus-Christ, est uni encore plus étroitement à son divin Chef, parce qu'il a, avec lui, une conformité plus grande. Par le caractère de la Confirmation, en effet, le chrétien, devenu un soldat courageux (*bellator fortis* — Scotus), s'assimile d'une manière spéciale à Jésus-Christ son Chef ; il se lie à lui à un titre nouveau ; par la plénitude des grâces de l'Esprit Saint,

---

(1) Datur in confirmatione ad *robur* Spiritus sanctus contra *infirmitatem* animi, quæ in nuper renatis invenitur, estque baptismi perfectio. Nam in baptismo homines sunt quasi modo geniti infantes, ad dura laboriosaque sustinenda minus robusti, nisi induantur virtute ex alto (Dion. Cartus., *epilog. de sacram.*).

communiquée par l'onction du saint chrême, il est transformé en l'image du Seigneur qui était « plein de grâce » (JOANN., I, 14), et que « Dieu a oint de l'Esprit Saint et de force » (ACT., X, 38) au-dessus de tous ceux qui devaient participer à cette onction (Ps. XLIV, 8) (1).

Cet épanouissement, cette maturité de la vie intérieure permettent au chrétien confirmé d'affronter victorieusement le monde hostile à Jésus-Christ, de répondre publiquement comme un apôtre, pour la foi et pour le royaume de Dieu, d'agir et de combattre pour cette noble cause. — Dans cette analogie, toutefois, il faut tenir compte d'une différence importante entre le développement de la vie naturelle et celui de la vie surnaturelle. En effet, les œuvres de Dieu ont, dans le royaume de la grâce, une perfection bien plus grande que dans le domaine de la nature (DEUTER., XXXII, 4). L'âme immortelle est le théâtre de la vie surnaturelle : cette vie ne dépend donc, ni dans son origine ni dans son progrès, de l'âge ou de la maturité physique de l'homme ; et de même qu'il se peut faire que par le Baptême l'homme ne renaisse à la vie surnaturelle que dans un âge avancé, de même, il peut, par la Confirmation, atteindre dès ses premières années une certaine perfection ou plénitude d'âge dans cette même vie spirituelle (*spiritualiter in ætatem perfectam promoveri* — S. THOM.). En outre, ce progrès ne s'accomplit pas lentement et peu à peu comme dans la vie naturelle : il se fait en un instant, par la merveilleuse efficacité du sacrement.

6. — L'homme ne peut combattre courageusement et accomplir des exploits qu'autant qu'il possède une certaine plénitude de vie et une force suffisante. Ainsi en est-il dans l'ordre surnaturel : le chrétien confirmé, qui a dépouillé la faiblesse de l'enfance spirituelle pour passer à l'état de « l'homme parfait » (ἀνὴρ τέλειος — EPHES., IV, 13), ne peut combattre avec joie et avec succès pour la foi et pour le bien général de l'Église (1. MACCH., III, 2) qu'autant qu'il a reçu et qu'il possède l'Esprit Saint, une plénitude particulière et une force spéciale de la grâce. — Bien que l'Esprit Saint soit donné à l'âme avec la grâce sanctifiante dans tous les sacrements, c'est à la Confirmation que, conformément au langage de l'Écriture et de l'Église, on a coutume

(1) Illi, qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur, in quantum ipse a primo instanti suæ conceptionis fuit *plenus gratiæ et veritatis* (JOANN., 1, 14). Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum (S. THOM., 3, q. 72, a. 1, ad 4).

d'attribuer plus particulièrement la communication de l'Esprit Saint (1). *Virtus hujus sacramenti est donatio Spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem* (Petr. Lomb., iv, dist. 7, c. 3). Par notre sacrement, l'Esprit Saint est donné à l'âme d'une manière spéciale, dans laquelle il n'avait pas été donné avant la Résurrection et l'Ascension du Sauveur: cette donation particulière s'est faite pour la première fois à la Pentecôte pour l'Église et pour les fidèles; elle consiste en une certaine plénitude (*in plenitudine*) qui donne la force (*ad robur*) dans le combat spirituel pour la foi chrétienne ou permet de confesser généreusement et inébranlablement le nom et la croix de Jésus-Christ. *Effectus, quem donat confirmatio, est plenitudo gratiæ ad robur* (S. Bonav., iv, dist, 7, dub. 6). — *In hoc sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnæ vel confertur plenitudo roboris spiritualis* (S. Thom., 3, q. 72, a. 4). Ici, donc, le Saint-Esprit est donné avec une certaine plénitude de ses grâces habituelles et surtout de ses grâces actuelles afin d'équiper et d'armer le nouveau soldat de Jésus-Christ en vue des combats pénibles et difficiles qui l'attendent. La plénitude de l'Esprit Saint communiquée ici a pour but principal et produit surtout la force et la constance intérieures du soldat du Christ (II Tim., ii, 3), pour lutter victorieux contre tous les ennemis de la religion chrétienne, pour confesser publiquement la foi dans ses paroles et dans ses œuvres, en un mot pour défendre la cause de Dieu et de l'Église partout où elle est attaquée. *In hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur* (S. Thom., 3, q. 72, a. 9). — *Perceptio spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque* (S. Thom. *c. gent.*, iv, 60).

7. — Puisque, dans la Confirmation, « le Saint-Esprit est donné » à l'âme, il faut donc qu'en même temps la grâce sanctifiante soit répandue dans cette âme, car toute mission de l'Esprit Saint est inséparablement unie à la grâce sanctifiante, que cette grâce soit alors communiquée pour la première fois ou qu'elle reçoive un accroissement. *Missio seu datio Spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente* (S. Thom., 3, q. 72, a. 7). — « *Per impositionem manus summi sacerdotis Spiritus sanctus traditur baptizato* » (*Rabanus*); *sed non dicitur dari Spiritus sanctus, nisi quando datur gratia gratum faciens: ergo in*

(1) Superest baptizatis post susceptionem sacramenti, quo baptizati sunt, sacramentum aliud, cujus effectus peculiaris sit *peculiaris* communicatio Spiritus sancti (Esparza, l. 1, q. 51, a. 2).

sacramento confirmationis gratia gratum faciens datur (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 1). Dès lors une question s'impose : quel rapport y a-t-il entre la grâce de la Confirmation et la grâce du Baptême ? Expliquer ce rapport par un simple accroissement quantitatif de la grâce déjà existante, n'est point suffisant ; il faut évidemment admettre aussi une certaine différence qualitative entre la grâce du Baptême et celle de la Confirmation ; différence déjà indiquée, d'ailleurs, par le but spécial de chacun de ces deux sacrements, comme aussi par le signe extérieur qui diffère pour chacun d'eux. *Signa sunt similia et proportionabilia signatis ; sed aliud signum est in baptismo et alius character : ergo alius effectus et alia gratia* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 2). Cette différence, toutefois, ne touche en rien à la nature intrinsèque de la grâce sanctifiante : elle regarde seulement l'efficacité formelle de cette grâce dans l'âme et les grâces actuelles qui l'accompagnent. *Gratia baptismi et confirmationis est una in quantum gratum faciens, sed diversa respectu* effectus (S. Bonav., l. c.). — En effet, bien que la grâce sanctifiante reste toujours et partout la même dans son essence, elle a cependant une vertu multiple qui lui permet de produire des effets bien divers. C'est une source qui jaillit jusque dans la vie éternelle (Joann., iv, 14) parce qu'elle a la puissance d'élever l'homme jusqu'à la gloire du ciel, en lui faisant franchir tous les degrés de la vie spirituelle (*sufficit ad hoc, quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam* — S. Thom., 3, q. 72, a. 7, ad 1). Or, tandis que la grâce sacramentelle du Baptême efface tous les péchés et toute la peine due au péché, tandis qu'elle établit en l'âme le principe de toute la vie surnaturelle d'un membre vivant du corps de Jésus-Christ, la grâce de la Confirmation a pour but d'accroître et de fortifier cette vie nouvelle de la grâce (*ad augmentum et firmitatem justitiæ* — S. Thom.).

Tout d'abord, il faut se garder de méconnaître ou d'oublier la fonction médicinale de la grâce de la Confirmation : cet effet, qui appartient essentiellement à tous les sacrements, doit donc se retrouver dans la Confirmation (1). La grâce de la régénération spirituelle ne nous rend point la santé parfaite de la justice originelle : il faut donc que les restes de la corruption de notre nature trouvent, dans leurs différentes manifestations, un remède dans l'efficacité des divers sacrements. Ainsi, la grâce

(1) De ratione sacramenti est, quod perficiat principalem effectum, qui est *gratia remittens culpam* vel *supplens aliquem hominis defectum* (S. Thom., 3, q. 71, a. 3 ad 2).

sacramentelle de la Confirmation guérit cette faiblesse (*infirmitas*) qui provient de la blessure faite à notre nature par la faute d'origine. *Gratia baptismalis et confirmationis non solum differunt per debile et roboratum, sed etiam per* morbum, *contra quem sunt et quem curant* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 2). Dès lors, les effets propres de la Confirmation seront de supprimer, d'écarter cette lâcheté ou pusillanimité (*ablatio pusillanimitatis* — S. Bonav.) qui paralyse toute énergie. Le Saint-Esprit nous aide dans notre faiblesse (Rom., viii, 26) : par sa force inépuisable il transforme jusqu'à notre corps si frêle et lui communique la résistance (*infirma nostri corporis virtute firmans perpeti* — Hymn. eccles.) ; il fortifie les mains languissantes et affermit les genoux débiles ; il donne la stabilité aux cœurs hésitants (*nutantia corda* — Miss. Rom.) et les remplit d'un inébranlable courage. *Confirmatur quod infirmum est* (S. Thom., iv, dist. 7, q. 3, a. 2). — La faiblesse du confirmand, qui a encore besoin d'appui, est indiquée rituellement par le fait qu'un parrain, déjà confirmé lui-même, doit le « tenir, le soutenir » (*tenere, sustentare*) dans la réception du sacrement. *Confirmandus ab alio portatur vel tenetur, qui sit confirmatus, in signum debilitatis et imbecillitatis* (S. Bonav., iv, dist. 7, dub. 5).

Ainsi la grâce de la Confirmation est, avant tout, un remède fortifiant contre la faiblesse héréditaire de l'humaine nature. Pour combattre et transformer cette faiblesse, il y a, en outre, un accroissement positif, une perfection positive de la vie supérieure ou surnaturelle, et, en particulier, de la vertu et du don de « force » qui doit rendre le chrétien confirmé inaccessible à la crainte, courageux jusqu'à la mort et invincible (1). C'est, plus particulièrement, le but des grâces actuelles du sacrement, offertes ou données ici en si grande abondance afin d'encourager et d'animer le soldat du Christ à tel point qu'à l'heure du combat et du danger, il lutte jusqu'au sang et demeure maître du champ de bataille (Ephes., vi, 13). L'homme, naturellement faible « comme la feuille que le vent emporte » (Job., xiii, 15), a un extrême besoin de cette force de l'Esprit Saint (2) lorsqu'il

(1) Confiteri ubi ex confessione imminet mortis periculum, non est tantum fidei, sed indiget auxilio alterius virtutis, sc. fortitudinis, et similiter etiam indiget alia gratia sacramentali (outre la grâce du Baptême — c'est la grâce de la Confirmation), quæ removeat defectum oppositum fortitudini (S. Thom., iv, dist. 7, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3).

(2) Quamvis liberum arbitrium non cogatur, tamen ita infirmatum est pusillanimitate, quod nunquam staret (il ne serait préservé de la chute), nisi gratia fortificante sustentaretur et illa infirmitas curaretur, et ideo

s'agit de combattre pour les biens les plus précieux de la foi et de l'Église, de demeurer ferme et inébranlable en dépit des menaces, des attaques, des persécutions, des railleries et des supplices, lorsqu'il s'agit surtout de sacrifier sa vie plutôt que de trahir le glorieux étendard de la croix.

8. — Par la Confirmation, le baptisé est donc enrôlé dans la milice de Jésus-Christ et, en même temps, revêtu de la « force d'en haut » (LUC., XXIV, 49) ou de la plénitude de la force de l'Esprit Saint, pour confesser intrépidement la foi catholique à la face du monde entier. La grâce de la Confirmation élève le chrétien au-dessus de toute crainte humaine, de tout respect humain, en sorte que ni les railleries de quelque part qu'elles viennent, ni les persécutions ne peuvent l'ébranler ni l'empêcher de rendre à la foi chrétienne le témoignage public de sa parole et de ses actes, « en face même des rois », en face des grands et des puissants (Ps. LXVIII, 46) (1). Voilà bien le rôle spécial, le but propre et principal de la Confirmation ; mais il ne s'ensuit nullement que notre sacrement n'étende point son efficacité au delà de ces limites. Bien plutôt, on le voit immédiatement : la plénitude des grâces et de la force de l'Esprit Saint (2), qui donne au chrétien confirmé le courage de soutenir les combats les plus difficiles pour la défense de la foi, doit être en même temps, du moins indirectement, un ferme appui et une puissante protection qui lui permettent de ne point faiblir dans d'autres combats nécessaires pour conserver et affirmer la vie surnaturelle, et de triompher dans toutes les attaques de ses ennemis visibles ou invisibles. *Mundus, caro, dæmonia — diversa movent prælia* (ADAM. a. S. VICT.). C'est en ce sens et en ce sens seulement que l'on attribue souvent à la Confirmation la vertu de fortifier et de protéger contre les assauts des passions, contre les tentations et les pièges du démon, contre les séductions du monde (3). En tout cas, même à ce point de vue général, il

---

necessaria est ad statum (pour résister) gratia confirmationis non propter impellentem (attaques venues du dehors) tantum, sed propter interiorem debilitatem (S. BONAV., IV, dist. 7, a. 3, q. 2).

(1) Confirmationis sacramentum *directe* ac *peculiariter* valet ad roborandos fideles contra hostes seu persecutores fidei *visibiles* : ad hoc nimirum ut coram iis libere et constanter fidem suam profiteantur (ESTIUS, IV, dist. 7, § 14).

(2) Datur donum fortitudinis ad tria : ad perficiendum operationes viriles, ad prosternendum aereas potestates, ad perferendum mundiales tribulationes (S. BONAV., *de donis Spir. S.*, coll. 5, n. 13).

(3) Recte Patres de confirmationis effectu interdum *generalius* loquuntur, septiformem Spiritus sancti gratiam ei ascribentes ac nominatim Pseudo-Melchiades multa recensens inter effectus confirmationis, quibus

importe extrêmement — et souvent c'est une question de vie ou de mort dans l'ordre surnaturel — de recevoir la Confirmation, surtout contre les périls et les orages de la jeunesse.

9. — « L'Église du Dieu vivant est la colonne et la base de la vérité » (I Tim., iii, 15) ; elle est le royaume de la révélation, des purs et sincères enseignements du salut. Si donc l'on songe de quelle importance la foi et la confession de la foi sont pour l'existence même de l'Église et pour le libre développement de son action, on ne s'étonnera point que Jésus-Christ ait institué un sacrement spécial, dont le but essentiel est précisément de donner au chrétien baptisé une nouvelle plénitude de grâce et de force qui lui permette non seulement de garder toujours en son cœur la foi reçue, mais encore de la confesser publiquement sans aucune crainte. *In hoc sacramento datur gratia ad robur fidei quantum ad confirmationem in corde et quantum ad confessionem liberam in ore* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 1). — « Il faut croire de cœur pour la justice, et confesser de bouche pour le salut » (Rom., x ; 10). La vérité à laquelle on s'attache par le cœur, il faut aussi, le cas échéant, la confesser de bouche pour arriver à la consommation du salut, à l'éternelle félicité. Celui qui croit et qui reçoit le Baptême, est justifié ; mais, pour conserver la foi et l'état de grâce, il faut que la confession extérieure de la foi persévère jusqu'à la fin. — La foi est le commencement, la racine et le fondement de toutes les vertus chrétiennes : elle en est aussi la règle et le guide. Dès lors que la foi s'affermit intérieurement, il y a donc progrès dans les vertus chrétiennes, accroissement dans la vie chrétienne et dans les actes de cette vie. Cette foi vive, agissante produit surtout l'énergie morale qui met le chrétien confirmé en état de combattre le bon combat contre les trois grands ennemis de l'âme et du salut : la nature inclinée au péché, le monde trompeur, les démons (1). *Nihil difficile est animæ habenti fidem inconcussam quia paratus est sustinere omnia propter Deum, quia per fidem stabilitur virtus* (S. Bonav. *in Hexaemer.* coll. 9, n. 27).

Si la foi et le fidèle ont besoin d'un « fortifiant » surnaturel d'une nature spéciale, c'est encore parce qu'on ne peut confes-

---

non tantum contra hostes fidei externos, sed et contra internos et quæcumque vitia ac tentationes homo fidelis instruitur (Estius IV, dist. 7, § 14).

(1) Oportuit ut peculiari sacramento munirentur athletæ Christi ad professionem potissimum fidei, unde *indirecte* præmunirentur sufficienter ad veræ quoque dilectionis et spei aliarumque virtutum exercitium (Esparza, l. 10, q. 51).

ser librement et publiquement la vérité catholique, dans ses paroles et dans ses actes, dans les pratiques du culte et dans sa vie tout entière, sans être continuellement en butte aux attaques d'un monde opposé au christianisme, plongé dans l'erreur ou dans l'infidélité et qui se sert indifféremment de toutes les armes : ruse et violence, railleries et mépris, calomnies et outrages. Tous ceux qui veulent vivre avec piété en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'esprit et suivant les préceptes de leur foi, seront persécutés (II Tim., iii, 12). Le martyre, le « témoignage » sanglant ou non sanglant a toujours été le privilège de l'Église catholique et de ses fidèles enfants. « Fermes dans la foi » (I Petr., v, 9), c'est-à-dire avec la force, avec l'énergie et la constance que la foi leur donne et que, seule, elle peut leur donner, les chrétiens confirmés doivent résister au démon qui, dans sa haine pour Jésus Christ et pour l'Église, ne cesse jamais d'exciter un monde impie et pervers contre les fidèles confesseurs de la foi.

La fleur la plus délicate, le fruit le plus précieux de la foi est la divine charité. La charité est l'apogée, le couronnement des vertus chrétiennes, comme elle a la foi pour fondement et pour appui. Aussi un sacrement spécial, l'Eucharistie, a-t-il pour but d'accroître et de fortifier cette charité. La foi et la charité sont les deux vertus les plus excellentes du christianisme ; il convenait donc qu'elles reçussent leur perfection par un double sacrement (1). La Confirmation crée les héros de la foi (Hebr., xi, 1-40), l'Eucharistie crée les héros de la charité (I Cor., xiii) : ils accomplissent des prodiges pour le bien de l'Église et pour le salut des âmes.

10. — Le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie forment un cycle complet de sacrements : par là, l'homme reçoit la vie spirituelle dans sa plénitude et dans sa perfection (*quibus aliquis in seipso perficitur* — S. Thom., 3, q. 65, a. 2, ad 2). Chacun de ces trois sacrements agit d'un manière spéciale et concourt ainsi à l'entier achèvement de l'édifice de la vie surnaturelle. — La première perfection, la perfection fondamentale (*perfectio quoad* entitatem) s'acquiert dans le Baptême qui communique à l'âme tout ce qui appartient à l'essence de la vie

---

(1) Confirmatio est ad corrobationem *fidei*, sed eucharistia *caritatis*, et hoc patet, quia hic est signum confessionis fidelis, ibi signum unionis. — Et si quæratur, quare magis confirmentur hæ duæ virtutes quam aliæ, dicendum, quod quia in his duabus pendet fortitudo spiritualis ædificii quantum ad intellectum et affectum, et quia in fide est prima elevatio, in caritate elevatio summa, et utrobique difficultas et quia pronitas est ad contrarium, ideo magis confirmantur (S. Bonav., iv, dist. 7, dub. 2).

chrétienne : l'homme agit personnellement pour son propre salut (*regeneratur in spiritualem vitam qua homo vivit in seipso* — S. Thom.). — Un degré s'ajoute à la perfection (*perfectio quoad* virtutem) quand le chrétien reçoit, par l'onction de la Confirmation, l'énergie et la force d'ouvrir à son activité un champ plus vaste et de coopérer, par la confession publique de sa foi, à l'édification de ses frères. — Enfin la perfection chrétienne trouve son couronnement dans le sacrement de l'autel où « le chrétien parfait » atteint sa fin ici-bas (*perfectio quoad* finem) par l'intime union, par l'union personnelle avec Jésus-Christ, source de la vie surnaturelle (1).

L'Écriture appelle le chrétien un temple de Dieu (I Cor., iii, 9, 16). Le Baptême édifie cette demeure spirituelle (*per baptismum* ædificatur *homo in domum spiritualem*); la Confirmation, par la plénitude de ses grâces, fait de cette demeure le temple de l'Esprit Saint (*per sacramentum confirmationis quasi domus ædificata* dedicatur *in templum Spiritus sancti* — S. Thom., 3, q. 72, a. 11). Dans l'Eucharistie, c'est le Roi de gloire qui est présent (*præsens est divina majestas* — S. Bonav.); il vient dans ce temple qui lui est consacré, pour y fixer sa demeure et son empire.

§ 46. — Le ministre de la Confirmation.

1. — L'évêque seul (*solus episcopus*), et non le simple prêtre, est le ministre ordinaire (*minister ordinarius*) de la Confirmation (2). Telle est la doctrine catholique (Trid., sess. 7, de conf. can. 3) (3). *Hoc sacramentum ab aliis perfici non potest nisi a*

---

(1) Perfectio quantum ad *virtutem* quidem, quæ est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem : quantum autem ad consecutionem *finis*, pertinet ad eucharistiam (S. Thom. 3, q. 65, a. 1, ad 3). Per sacramentum altaris gratia augetur et vita spiritualis perficitur, aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum (S. Thom. 3, q. 72, a. 1, ad 1).

(2) Innumeræ moles difficultatum a doctoribus excitantur circa legitimum confirmationis ministrum (Bened. xiv, *de syn. dioec.* l. 7, c. 7, n. 1).

(3) Consignatio frontium solis pontificibus reservatur : solus enim pontifex frontem consignare et linire potest et Spiritum sanctum tradere (Hugo de S. Vict., *De sacr.* l. 2, p. 7, c. 3). — Signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum (S. Thom. 3, q. 82, a. 3).

summis sacerdotibus nec tempore Apostolorum ab aliis quam ab ipsis Apostolis legitur peractum nec ab aliis, quam qui locum eorum tenent, perfici potest aut debet. Nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habetur et vacuum nec inter ecclesiastica reputabitur sacramenta (Petr. Lomb., iv, dist. 7, c. 2). — Que le pouvoir ordinaire (*potestas ordinaria*) de confirmer appartienne exclusivement aux évêques, c'est ce que toute l'antiquité chrétienne affirme en s'appuyant toujours sur la pratique des Apôtres (Act., viii, 14; xix, 5). — La Confirmation (*consignatio*) ne peut être administrée que par l'évêque. Bien que les prêtres occupent le second rang dans la hiérarchie (*nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes*), ils ne sont cependant point au sommet de la dignité sacerdotale (*pontificatus tamen apicem non habent*). Or donner la Confirmation ou donner le Paraclet est une fonction du souverain sacerdoce *(pontificium)* qui n'appartient qu'aux évêques ; c'est ce que prouvent non seulement la coutume ecclésiastique (*consuetudo ecclesiastica*), mais encore le texte des Actes des Apôtres où il est dit que Pierre et Jean furent envoyés pour donner l'Esprit Saint aux fidèles déjà baptisés (Innocent. i, *ad Decent.*, n. 6). Dans son explication des Actes des Apôtres (*Homil.* 18, 4-3), saint Jean Chrysostome fait observer que donner l'Esprit Saint ou administrer la Confirmation a toujours été le privilège tout spécial (δῶρον ἐξαίρετον) des Apôtres et que, par conséquent, nul ne possède maintenant ce pouvoir apostolique, sinon les chefs (κορυφαῖοι) de l'Église.

L'administration de notre sacrement est une consécration (*consecratio*) et, dès lors, exclusivement un acte du pouvoir de l'Ordre. Puis donc que le pouvoir de l'Ordre (*potestas ordinis*) appartient, dans toute sa plénitude et dans toute son étendue, au grand prêtre, c'est-à-dire à l'évêque, l'évêque doit évidemment posséder le pouvoir ordinaire d'administrer ce sacrement comme il administre tous les autres. Ce pouvoir de confirmer provient de la consécration épiscopale, et du caractère épiscopal: l'évêque validement ordonné ne peut donc jamais le perdre. D'après une opinion très certaine (elle est même qualifiée de « *sententia fidei proxima* »), l'Église ne peut retenir ce pouvoir même à un évêque hérétique, schismatique ou excommunié (1).

---

(1) Gratia Spiritus sancti, per quam dicitur in nobis operari, duplex est, sc. gratum faciens, et sic operatur opera nostra ad salutem ejus, in quo est : et *gratis data*, et per hanc operatur salutem in altero, et *hæc manet* in homine, gratia gratum faciente recedente, ex dispensatione divina, ut subditi salus non impediatur malitiæ prælati (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 3).

Ce n'est donc point pour la validité du sacrement, mais pour que le sacrement soit licitement administré, que l'évêque doit avoir juridiction sur les confirmands.

2. — Nombreuses sont les considérations qui montrent la haute sagesse de cette disposition divine, réservant à l'évêque seul le ministère ordinaire de la Confirmation (1). Les raisons de convenance — et on les retrouve quand il s'agit du sacrement de l'Ordre — sont tirées de la nature et des effets de la Confirmation comme aussi du rang et de la dignité de l'évêque. *Ordo et confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii* (S. Thom., 3, q. 65, a. 3, ad 4). Incontestablement, les fidèles comprennent mieux la valeur de ces deux sacrements et le respect qu'on leur doit, en voyant que, seul, un ministre élevé au plus haut degré de la hiérarchie peut les administrer (*non exhibentur nisi ab excellenti ministro.* — S. Thom.). Telle est, aux yeux de l'Église, l'importance de cette vérité, qu'elle la rappelle expressément aux fidèles qui assistent à la cérémonie de la Confirmation. *Pontifex populum coram se stantem admonet, quod nullus alius nisi* solus episcopus *confirmationis* ordinarius *minister est* (Pontif. Rom.).

Le Baptême nous constitue dans l'état ordinaire ou commun de la vie chrétienne. *Per baptismum non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano* (S. Thom., 3. q. 67, a. 2, ad 2) ; mais, par le caractère sacramentel de la Confirmation et de l'Ordre, le fidèle baptisé passe à un état plus élevé, à un état spécial ; il est appelé à des actions spirituelles, à des fonctions plus parfaites. Il convient donc que l'administration de ces deux sacrements soit réservée aux évêques qui occupent, dans l'Église, le rang le plus élevé et qui possèdent la plénitude du pouvoir sacerdotal (*qui obtineat summam potestatem in Ecclesia* — S. Thom., 3, q. 72, a. 11) (2).

Il est expédient, pour attester et maintenir l'unité de l'Église, que les évêques établis par l'Esprit Saint pour gouverner l'Église

---

(1) Multæ possunt hic rationes assignari et convenientiæ quia in talibus magis locum habet congruitas quam necessitas, quia institutio necessitatem facit præcipue (S. Bonav., l. c.).

(2) Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quæ pertinent ad officium principis, et ideo tradere hujusmodi sacramenta pertinet ad solum episcopum, qui est quasi princeps in Ecclesia (S. Thom. 3, q. 65, a. 4, ad 2). — Episcopi sunt prælati in Ecclesia principales; prælati autem duplex est officium, sc. inferiores in gradu suo statuere et collocare in ordine, — et murum ponere se sive gregem suum defendere : ideo ipsi soli ordines faciunt et corroborant (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 3).

de Dieu (Act., xx, 28), veillent sur leur troupeau non pas seulement médiatement, en ordonnant les pasteurs des âmes et en leur confiant leur mission, mais encore immédiatement, en administrant, eux-mêmes, au moins un sacrement à tous leurs fidèles et en se mettant ainsi en contact avec tous. *Alia ratio potest reddi, quod ipsis episcopis est cura de subditis et maxime de clericis, quum curam habeant de omnibus; licet aliis commissa sit custodia, tamen placuit Spiritui sancto, ut aliquod sacramentum* omnes subditi *a prælato reciperent* immediate, *similiter quod clerici aliquod, — et illud est duplex sacramentum in quo duplex imprimitur signaculum* (S. Bonav., IV, dist. 7, a. 1, q. 3).

L'évêque est dans l'état de perfection ; en même temps, il est, dans le combat spirituel pour la foi, le chef des soldats : il convient donc qu'il ait, en donnant aux fidèles la Confirmation, la haute mission de les conduire à une certaine perfection de la vie chrétienne (1), et de les enrôler publiquement et irrévocablement dans la noble milice de Jésus-Christ.

3. — L'évêque est le ministre ordinaire de notre sacrement, en ce sens que, seul, en vertu de sa consécration et de son caractère épiscopal (par conséquent, indépendamment de toute autorité humaine), il peut toujours et partout confirmer validement. Le pouvoir de confirmer est, en ce sens, un privilège de l'évêque: il ne peut appartenir au prêtre au même titre (Trid., sess. 23, can. 7). Toutefois, il n'est point tellement une prérogative épiscopale, que le simple prêtre soit, de droit divin, absolument exclu de l'administration de ce sacrement. Le simple prêtre est le ministre extraordinaire (*minister extraordinarius*) de la Confirmation, en tant qu'une autorisation du Pape lui permet de le conférer (2). — Quant à cette question même :

---

(1) *Proprius minister* confirmationis est episcopus, quia confirmatio ad hoc fit, ut homo in quadam perfectione constituatur, quum detur ad robur Spiritus sanctus, ut sc. homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus: *perficere* vero est episcoporum (S. Thom., Quodl. 11, a. 7). — Convenienter hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani ; nam et apud sæcularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam ascribere, ut sic, qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur ascripti (S. Thom., *c. gent.*, IV, 60).

(2) *Essentialis* hujus sacramenti minister non est solus episcopus, sed hic vel simplex sacerdos habens Pontificis dispensationem : unde Christus episcopum determinavit tantum in ministrum ordinarium, simplicem vero sacerdotem in extraordinarium, dummodo ad id habeat specialem a Papa commissionem (Mastrius, IV, disp. 2, q. 8, a. 3, n. 251).

Un simple prêtre peut-il être autorisé à donner la Confirmation, les anciens théologiens étaient partagés d'opinion (1) ; mais des faits nombreux donnent actuellement tant de force à l'opinion affirmative, qu'on ne saurait plus contester la validité de la Confirmation administrée par un prêtre dûment délégué à cet effet. *Hanc quæstionem Romanorum Pontificum facta enodarunt* (Bened. XIV, *de syn. diœc.*, l. 7, c. 8, n. 1). Depuis Grégoire le Grand, en effet, il est arrivé plus d'une fois que le Souverain Pontife, surtout dans des pays de missions lointains, « pour un motif fondé et urgent », a autorisé un simple prêtre à donner la Confirmation avec « le saint chrême préparé par un évêque » (2) ; d'après une coutume très ancienne, les prêtres confirment chez les Grecs, ce qui ne saurait être tenu pour valide, si le Pape n'approuvait tacitement ou ne tolerait cet usage (3).

4. — Cette autorisation d'administrer extraordinairement la Confirmation ne peut être donnée que par le Pape, et elle ne peut être donnée qu'à un prêtre. — C'est là, en effet, un acte de juridiction et de la plus haute juridiction, qui appartient au Chef visible de l'Église. En vertu de la plénitude de son pouvoir (*ex plenitudine potestatis* — S. Thom., 3, q. 72, a. 11, ad 1) le Pape permet à un simple prêtre l'administration de la Confirmation. Lors donc que, dans les premiers siècles, les évêques ont parfois autorisé certains prêtres à confirmer, ils n'ont pu le faire qu'en vertu d'un consentement exprès ou tacite du Siège apostolique (4).

Seul, un prêtre — non point un clerc, bien moins encore un laïque — peut se voir confier par le Pape l'administration de notre sacrement. Le caractère de la consécration sacerdotale, du moins, est une condition indispensable pour conférer vali-

---

(1) Cf. Tolet. *in S. Thom.* 3, q. 72, a. 11. — Berti, l. 32, c. 7. — Diana, *Tr. de potest, Pontif in ordine ad sacr.*, resol. 11—14.

(2) Voir dans l'Appendice du Rituel romain, l'*instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex sedis apostolicæ delegatione administrante.*

(3) Ut valide possit simplex presbyter confirmare, necessaria est in Ecclesia occidentali summi Pontificis delegatio ; in orientali autem perantiqua et universim recepta consuetudo, quam idem romanus Pontifex aut approbet aut saltem permittat (Berti, l. 32, c. 7, prop. 3).

(4) Tutissimum est dicere Græcorum presbyteros per suos patriarchas et antistites ejusmodi facultatem a summo Pontifice obtinuisse, a quo omnis jurisdictio quasi a capite in alios veluti membra immediate vel mediate derivatur et diffunditur (Arcud., *De concord. Eccl. occ. et orient.*, l. 2, de confirm. c. 15).

dement la Confirmation (1). D'ailleurs, par cette délégation le prêtre n'est nullement égalé à l'évêque : il n'est que le ministre extraordinaire de la Confirmation, et de telle sorte que non seulement la licéité, mais encore la validité de son ministre relativement à ce sacrement dépend de la volonté du supérieur qui le délègue. Le prêtre ne confirme validement qu'autant qu'il est, par l'autorité du Pape, chargé de confirmer. Dès lors donc qu'il dépasse les limites du pouvoir qui lui a été délégué — limites qui regardent le temps, les lieux et les personnes — la Confirmation administrée par lui est nulle. On voit par là, que, pour le prêtre délégué, administrer illicitement et administrer invalidement reviennent au même, tandis que, pour l'évêque, le pouvoir de confirmer, au point de vue de la validité, est absolument indépendant et n'a humainement aucune limite.

5. — Assez souvent les théologiens se sont heurtés à de graves difficultés lorsqu'il s'agit de donner l'explication et les raisons de ce fait incontestable, mais unique toutefois dans la dispensation du sacrement, et, dès lors, plutôt étrange. On s'est demandé, en effet, ce que le Pape confère à proprement parler au prêtre, pour lui permettre d'administrer validement la Confirmation. On a fait à cette question nombre de réponses ingénieuses, mais qui ne semblent pas satisfaisantes. Les uns ont dit que, par la délégation papale, le pouvoir de l'Ordre dans le prêtre est intrinsèquement complété, perfectionné ou étendu en vue de l'administration valide du sacrement ; d'autres, au contraire, estiment que la volonté du Pape confère simplement au prêtre une dignité extrinsèque, analogue à celle qui est intrinsèquement attachée au caractère épiscopal, et que cette dignité est à la fois nécessaire et suffisante pour que la Confirmation soit valide. Ces deux explications sont difficilement acceptables ; en outre, elles semblent parfaitement inutiles, puisqu'on peut résoudre la question d'une manière plus simple et plus satisfaisante, en comprenant bien ce que Jésus-Christ a établi par rapport à l'administration de ce sacrement (2).

---

(1) Ordinavit Christus, ut potestas conferendi sacramentum confirmationis eo quod per ejus susceptionem digne ipsum suscipienti confertur abundanter augmentum gratiæ ad confitendum constanter crucifixionem veri corporis Christi, dependeat ex potestate conficiendi corpus Christi verum, quam potestatem non habet nisi *sacerdos* (RICHARD. A MED., IV, dist. 7, a. 2, q, 1).

(2) Defenditur facillime ista sententia, si diligenter animadvertatur, *utrumque* esse ex institutione *divina*, videlicet ut et episcopus sit minister *ordinarius* per episcopalem consecrationem suam, et presbyter etiam per

Il est certain que l'administration du sacrement de la Confirmation est un acte qui appartient exclusivement au pouvoir de l'Ordre, de sorte que, pour sa validité, le pouvoir de juridiction n'a ici, intrinsèquement, rien à faire. Or, ce pouvoir de l'Ordre, nécessaire et suffisant pour que la Confirmation soit validement administrée, est communiqué par Dieu seul et par la voie sacramentelle. Toutefois, ici, l'évêque et le prêtre ne le reçoivent point de la même manière. A l'évêque, Jésus-Christ donne, par la consécration et avec le caractère épiscopal, le pouvoir de confirmer dans une absolue indépendance de l'autorité ecclésiastique, par conséquent sans limites et d'une manière inamissible. — Le prêtre, par son ordination et avec son caractère, reçoit bien l'aptitude pleine et entière, l'aptitude intrinsèque à confirmer, mais avec cette restriction qu'il ne peut faire validement usage de cette aptitude ou de ce pouvoir que dans la complète dépendance du Chef suprême de l'Église (1). De même que l'évêque le prêtre n'administre la Confirmation qu'en vertu du pouvoir de son ordination (2), et, même chez le prêtre, ce pouvoir dérive immédiatement de Jésus-Christ, et non point du Pape. La délégation papale n'est qu'une condition nécessaire pour que le prêtre puisse efficacement user du pouvoir de confirmer. D'après l'institution divine, le Pape n'a qu'à permettre au prêtre (3) de donner ce sacrement dans de certaines limites :

---

characterem et ordinem suum sacerdotalem sit *extraordinarius* minister, quando id quidem summus Pontifex ex plenitudine suæ potestatis statuerit et dispensaverit (VALENTIA, disp. 5, q. 2, punct. 1).

(1) Ut quis sit minister ordinarius confirmationis, requiritur absolute character episcopalis : ut autem sit tantum extraordinarius, sufficit sacerdotalis cum Pontificis deputatione characterem sacerdotalem complente per modum *conditionis essentialis* ad id præstandum requisitæ (MASTRIUS, disp. 2, q. 8, a. 2, n. 252. — Cf. ESPARZA, 1, 10, q. 51, ad 5).

(2) Ce serait une erreur d'affirmer que, pour confirmer validement, le prêtre reçoit du Pape le pouvoir de juridiction comme complément essentiel du pouvoir de l'Ordre. Ce n'est que dans le sacrement de la Pénitence que ces deux pouvoirs sont essentiellement nécessaires et efficaces, parce que ce sacrement revêt la forme d'un acte judiciaire, d'une sentence.

(3) L'acte par lequel le Souverain Pontife autorise le prêtre à confirmer validement, porte différents noms : *dispensatio*, *delegatio*, *commissio*, *concessio*, *permissio*; — pour les Grecs et les Orientaux, chez lesquels la Confirmation donnée par les prêtres est une coutume, on emploie ces expressions : *indulgentia*, *tolerantia*, *conniventia*, *tacitus consensus*. En Orient, l'administration de notre sacrement par un simple prêtre doit être regardée comme valide partout où cet usage n'est pas expressément condamné par le Saint Siège, mais toléré par un consentement tacite (*ubi ejusmodi mos Græcorum ab Apostolica Sede nunquam expresse fuit improbatus, sed potius ex ejusdem Sedis conniventia et lenitate toleratus* — BENED. XIV, *de syn. diœc.*, l, 7, c. 9, n. 5). Cf. COLL. LAC. VI, 569.

mais, ici, de cette permission ou de la licéité de l'acte, la validité de l'administration du sacrement dépend elle-même, essentiellement. Lors donc que le Pape confie à un simple prêtre l'administration de la Confirmation, il ne modifie en rien l'institution divine par rapport au ministre du sacrement : il en fait plutôt l'application. Par conséquent, il ne dispense nullement d'une loi divine ; il agit conformément à cette loi. En réglant, en disposant d'une manière si spéciale ce qui concerne l'administration de notre sacrement, Notre Seigneur Jésus-Christ a pourvu tout ensemble et à la dignité du sacrement et aux prérogatives épiscopales, et au salut des fidèles.

§ 47. — Le sujet de la Confirmation.

1. — Quiconque est baptisé et n'a point encore été confirmé, peut recevoir la Confirmation et ses grâces. En soi, aucun baptisé n'est exclu de la réception de ce sacrement. *Hoc sacramentum omnibus, qui sunt in Ecclesia, est exhibendum* (S. Thom., 3, q. 72, a. 8). Pour tous les chrétiens sans exception, la Confirmation est un moyen de salut très efficace pour participer, dans une mesure plus abondante, à la grâce ici-bas et à la gloire dans l'autre vie. D'après le Pontifical Romain « *infantes* (enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison) , *pueri* (enfants parvenus à l'âge de discrétion), *vel alii* (adultes) *sacri baptismatis unda perfusi* » peuvent recevoir ce sacrement. Le Baptême est la porte de tous les sacrements ; mais, ici, il y a une raison toute spéciale pour que le Baptême ait déjà été reçu, puisque la Confirmation est, de sa nature, destinée à affermir, à compléter dans une certaine mesure, ce que le Baptême a commencé dans l'âme. *Confirmatio respicit aliquid præexistens, quia quod non est, non potest confirmari* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 3, q. 3). Seul, celui qui, par les eaux du Baptême, a été régénéré à la vie spirituelle peut, par la Confirmation, se fortifier dans cette vie et parvenir « à la mesure de l'âge de la plénitude de Jésus-Christ » (Ephes., iv, 13). — Les effets de ce sacrement sont précieux même pour ces chrétiens qui n'ont jamais été ou qui ne sont plus en état de confesser publiquement la foi et de combattre pour la cause de Dieu. C'est pourquoi les aliénés, par exemple, les simples, les moribonds peuvent être

confirmés. Pour eux aussi, la Confirmation produit la croissance dans la vie de la grâce, en sorte qu'éternellement ils jouiront d'une félicité et d'une gloire plus grandes (1).

2. — La Confirmation peut être reçue à tout âge, non seulement validement, mais encore avec fruit. La pratique ou la discipline de l'Église relativement à l'âge où l'on reçoit la Confirmation, a varié et varie encore selon les circonstances comme suivant les divers points de vue où l'on se place. Une raison capitale de cette différence est que, d'une part, la Confirmation n'est pas un sacrement indispensable au salut, et que, d'autre part, elle ne peut être donnée que par l'évêque ; d'où il suit que les fidèles, surtout dans les diocèses très étendus, n'ont pas toujours et partout l'occasion de recevoir ce sacrement à un âge fixe. Il faut évidemment considérer et choisir autant que possible, comme le plus convenable pour recevoir la Confirmation (2), l'âge où le besoin de la grâce spéciale du sacrement se fait sentir d'ordinaire et où le confirmand est en même temps capable, par sa libre coopération et par une disposition actuelle, de recevoir plus abondamment la grâce sacramentelle. Ce moment est celui où l'enfant a atteint l'âge de raison. D'après le Catéchisme Romain il convient donc extrêmement (*maxime convenit*) de conduire les enfants à la Confirmation entre sept et douze ans (Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 14). De la sorte ils sont armés et fortifiés au moment opportun pour combattre courageusement et victorieusement les combats qui ne manqueront pas de s'offrir bientôt à eux pour le précieux trésor de leur foi et

---

(1) Hi, qui sunt in periculo mortis, non recipiunt sacramentum ad pugnam et conflictum, sed ad meritum obedientiæ et virtutis augmentum, quod est iis utile et bonum (S. Bonav., iv, dist. 7, q. 3, a. 3, q. 1). — Perfectio in confirmatione collata non præexigit aliam perfectionem, sed per eam quis in seipso perficitur, ut sit idoneus ad pugnam spiritualem. Et quia cuilibet est conveniens et bonum, ut in pugna spirituali fortitudinem habeat, ideo ab hoc sacramento nullus excludi debet, qui sit baptizatus (S. Thom., vi, dist. 7, q. 3, a. 2, sol. 3).

(2) Quum hoc sacramentum non sit ad salutem necessarium, præsertim infantibus, satis profecto convenit illud tempus exspectari, quo opportunissime, aptissime et utilissime suscipiatur. Quod quidem tempus est septem aut circiter annorum. *Opportunissime* namque ea ætate suscipitur, quia tum primum exserente se rationis usu periclitari a mundi tentationibus atque impugnationibus homo incipit. — *Aptissime* vero, quod ante eam ætatem vix esse soleat homo ad pugnandum instruendus. — *Utilissime* denique, quoniam et majus est donum gratiæ et tenacius inhærens, quod vigilante jam fide et proprio mentis motu ac prævia præparatione susceptum fuerit, quam quod in ætate infantili, in qua nihil illorum præstari potest, fuerit infusum (Estius, iv, dist. 7, § 23).

de leur innocence (1). *Discreti ducis est, armare milites suos ante pugnam et ante læsionem, sed pugna et læsiones et ictus statim incipiunt in annis discretionis* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 3, q. 1). — L'ordre naturel des sacrements, l'ordre gardé dans l'antiquité chrétienne, était encore observé au xiiie siècle. *Secundum consuetudinem modernæ Ecclesiæ prius confirmatur parvulus quam communicetur* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, dub. 1). Aussi l'Église a-t-elle de tout temps veillé à ce que la Confirmation ne soit pas trop longtemps différée, puisqu'il est toujours bon de recevoir de bonne heure ce sacrement, et qu'en toute hypothèse il vaut mieux ne point tarder. *Non opus est, ut tunc accipiat homo arma, quum pugnare debet; imo melius est caute præaccepisse* (Tolet., *in S. Thom.*, 3, q. 72, a. 8, concl. 3).

3. — L'autre coutume — celle de confirmer les enfants avant même qu'ils aient atteint l'âge de discrétion — a d'ailleurs pour elle des raisons suffisantes, et particulièrement celle-ci, que ces petits enfants ne peuvent opposer aucun obstacle à la réception de la grâce sacramentelle (2). Cette coutume fut à peu près générale dans l'Église jusqu'au VIIIe siècle. Dans l'Église d'Occident elle se liait à la pratique d'administrer la Confirmation immédiatement après le Baptême, lorsqu'un évêque était présent ; et cela, non point seulement pour les adultes, mais encore pour les enfants. — En Orient, depuis le VIe siècle environ et aujourd'hui encore, les deux sacrements sont donnés ensemble aux enfants, et par les prêtres — usage toléré du moins partiellement par les Papes (3). — Cette coutume de confirmer les enfants avant l'âge de raison est, toutefois, moins expédiente (*minus expedit* — Cat. Rom.) ; et, en Occident, elle a disparu

---

(1) Parvuli non armantur pro statu illius ætatis, ut tunc pugnent, sed ut postmodum sint pugnaturi. Sed nec hoc fit nisi convenienter, quia arma illa non sunt aggravantia, sed allevantia, nec solum sunt defendentia sed præmunientia et melius est hominem muniri ante læsionem quam post (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 3, q. 1).

(2) Confirmatio potest puero tradi et convenienter traditur, quia infantilis ætas non patitur fictionem, qua effectus sacramenti in traditione impediatur, et ideo quamvis tunc non competat ei confiteri vel pugnare, certum tamen est, quod effectum sacramenti plene recipit, per quem sit idoneus ad pugnam et confessionem ad perfectam ætatem veniens, nisi gratiam acceptam per peccatum amittat (S. Thom., iv, dist. 7, q. 3, a. 2, sol. 2).

(3) Orientales a Latinis dissident, quod illico post baptisma etiam parvulis confirmationem administrant. Contemporanea hæc utriusque sacramenti collatio iis permissa est, in quibus Apostolica Sedes *tolerat*, ut etiam per simplices sacerdotes sacrum chrisma conferatur (Phil. a Carboneano, *in append. de confirm.* § 4 ad theol. moral. Antoine S. J.).

peu à peu pour faire place à la discipline actuellement en vigueur. Du reste, même aujourd'hui, pour une raison valable, l'évêque pourrait confirmer un petit enfant, par exemple, si l'on prévoyait que cet enfant ne pourrait plus recevoir la Confirmation ou qu'il ne le pourrait que très tard. Il va de soi que les pasteurs des âmes et les fidèles doivent, relativement à l'âge du confirmand, s'en tenir aux statuts diocésains ou aux ordonnances épiscopales (1).

4. — Pour la validité de la Confirmation il est requis que, de la part de l'adulte, la réception du sacrement soit volontaire, du moins d'un volontaire interprétatif. C'est, du reste, toujours le cas lorsque le fidèle a la volonté générale de vivre chrétiennement et de profiter des moyens de salut que la religion met à sa disposition : en effet, cette disposition d'âme renferme l'intention habituelle (*intentio habitualis implicita*) de recevoir la Confirmation comme le complément naturel du Baptême (2).

Pour recevoir la Confirmation dignement et avec fruit il faut, en outre, l'état de grâce, puisque ce sacrement a été institué pour accroître et fortifier la grâce du Baptême, ou la vie de la grâce et de la foi déjà existante. Si la grâce du Baptême a été perdue, il faut donc, avant la Confirmation, la recouvrer par une véritable pénitence. *Hoc sacramentum sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus nisi per pœnitentiam reparatis* (S. Thom., 3, q. 72, a. 7, ad 2). La confession sacramentelle des fautes mortelles n'est point ici strictement de précepte, comme elle l'est avant la sainte communion (3) ; mais il faut y engager très fortement (*optimum consilium* — Suarez) : aussi la confession est-elle généralement d'usage ; en soi, la contrition parfaite suffirait pour rentrer dans l'état de grâce. « Les adultes devraient (*deberent*) d'abord confesser leurs péchés et ensuite être confirmés, ou du moins (*saltem*) ils doivent

(1) In aliquibus regionibus non nisi suscepta prima communione traditur confirmatio : in aliis quum ad usum pervenerunt rationis, tunc episcopo confirmandi offeruntur ; in *Hispaniarum* regais prima occurrente occasione adventus episcopi omnes infantes ei confirmandos parentes afferunt (Casajoana, *De confirm.*, c. 3, a. 2, scholion). — *Hispanorum* praxis consuetudini antiquorum propius accedit, eo quod antiquitus statim post baptisma confirmatione perficiebantur (Fernandez, *De confirm.*, c. 3, n. 250).

(2) Non oportet, ut adulti *expresse* petierint hoc sacramentum : sufficit enim *generalis* voluntas, quam unusquisque fidelis habere censetur circa suae salutis remedia ac beneficia (Suarez, disp. 35, sect. 2, n. 4).

(3) Eucharistia est panis filiorum ideoque major quædam et singularis sui ipsius probatio et præparatio ad eam requiritur, quæ utique non exigitur ad alia sacramenta (Estius, IV, dist. 7, § 24).

avoir la contrition parfaite de leurs péchés mortels (*de mortalibus conterantur* — PONTIF. ROM.). — En certains cas, la Confirmation pourrait produire « la première grâce » ou la justification : dans le cas, par exemple, où le confirmand se présenterait n'ayant que la contrition imparfaite de ses péchés, mais sans qu'il y ait en cela une faute de sa part, et avec la conviction sincère qu'il a la contrition parfaite ou qu'il est en état de grâce. *Si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus* (sans la disposition requise) *accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum* (S. THOM., 3, q. 72, a. 7, ad 2). — Si le sacrement a été reçu indignement et, par conséquent, sans fruits salutaires, la grâce de la Confirmation revit plus tard, aussitôt que le confirmé écarte, par une pénitence suffisante, l'obstacle qui s'opposait à l'infusion de la grâce.

5. — L'exemption du péché mortel, le simple état de grâce suffisent, sans doute, pour écarter l'obstacle essentiel à l'efficacité et aux effets du sacrement : ce n'est là, cependant, que le degré *minimum* de disposition, le degré indispensable. Le chrétien vraiment désireux de son salut n'en restera pas là : il mettra tout son zèle et tous ses soins à apporter à la réception de la Confirmation une disposition actuelle et aussi parfaite que possible. L'Église attache tant d'importance à cette disposition actuelle, que c'est principalement pour la rendre possible qu'elle favorise la pratique actuelle de ne donner la Confirmation aux enfants que lorsqu'ils ont atteint l'âge de raison, et qu'elle préfère cette pratique à l'ancienne discipline. *Virtus sacramenti respicit dispositionem præsentem* (S. BONAV., IV, dist. 4, p. 2, a. 2, q. 3).

Plus est parfaite la disposition actuelle, fruit de l'action miséricordieuse de l'Esprit Saint et de la libre coopération du confirmand, plus abondante aussi est la mesure de la grâce sacramentelle communiquée à l'âme. Dieu veut que l'homme se dispose de son côté à recevoir les dons du ciel : il veut donc, ici, que le confirmand, par des actes surnaturels, ouvre son cœur et le dilate pour que les flots des grâces du sacrement puissent s'y épancher plus abondamment. Le Seigneur tient compte de la préparation du cœur (*præparatio cordis* — Ps. IX, 17) ; « il emplit du bien » de sa grâce « ceux qui sont affamés » de leur salut (LUC., I, 53). Que le confirmand obéisse aux exhortations du Seigneur : *Dilata os tuum et implebo illud* (Ps. LXXX, 11), et il pourra en toute confiance s'écrier : *Os meum aperui et attraxi spiritum* (Ps. CXVIII, 131). En effet, lorsque l'homme ouvre sa bouche à

une prière incessante et fervente, lorsqu'en même temps il dilate son cœur par de pieux désirs, alors il attire en lui l'Esprit consolateur (1), qui, par sa venue et par son action, comble et rassasie des dons et des fruits célestes les aspirations de l'âme. — Il est d'autant plus utile ou d'autant plus prescrit d'assurer, par une instruction suffisante, par des exercices spirituels et par la préparation (2), la pureté du cœur et sa disposition, qu'il s'agit ici d'un sacrement qui, d'une part, a la vertu de produire des « effets admirables » (*admirabiles effectus* — Cat. Rom.) et qui, d'autre part, ne peut être reçu qu'une seule fois. — L'attention et la diligence apportées à la préparation, le soin de sanctifier le jour de la Confirmation, la vigilance à réveiller dans son cœur la grâce du sacrement, la dévotion habituelle à l'Esprit Saint sont incontestablement d'excellents moyens de mettre à profit les grâces et les dons de la Confirmation. Si les confirmands apportent cette préparation au sacrement, s'ils se maintiennent ensuite dans ces dispositions, le souhait exprimé par l'évêque se réalise assurément et l'Esprit Saint, descendu sur eux avec la plénitude de ses dons, fera de leurs cœurs, en y habitant, le temple de sa gloire (*eorum corda templum gloriæ suæ dignanter inhabitando perficiat*). De Sion le Seigneur les bénira des bénédictions célestes en sorte que, tous les jours de leur pèlerinage ici-bas, ils pourront voir la prospérité de Jérusalem et entrer enfin dans l'éternelle vie (Ps. cxxvii, 5).

§ 48. — Nécessité de la Confirmation.

1. — Le Baptême et la Confirmation ont un but essentiellement distinct : ces deux sacrements diffèrent donc aussi au point de vue de l'étendue et de la nécessité de leurs effets. La grâce du Baptême est le fondement de toute la vie chrétienne en général, et ce fondement de la vie surnaturelle est absolument indispensable à tous les hommes pour l'acquisition du salut éternel ; la grâce de la Confirmation, au contraire, produit une force particulière en vue de confesser publiquement et avec

---

(1) Ex ardenti desiderio causatur utraque ista apertio (de la bouche et du cœur) ac bina attractio. Nam vehementer cupiens frequenter suspirat ac gemit (Dion. Cartus., *in Ps.* 118, 131).

(2) Ubi congrue observari potest, convenientius est, ut a jejunis detur et accipiatur (S. Thom., 3, q. 72, a. 12, ad 2).

joie le nom et la croix de Jésus-Christ en face d'un monde ennemi, — effet spécial dont le besoin ne se trouve pas toujours et partout chez tous les chrétiens (1). La Confirmation n'est donc pas, comme le Baptême (ou la Pénitence), un moyen indispensable au salut (*de necessitate medii*) ; elle suppose, dans celui qui la reçoit, la possession de la grâce sanctifiante : or, quiconque meurt en état de grâce, est sauvé, par exemple les enfants qui meurent avant d'avoir reçu la Confirmation. *Sine confirmatione potest esse salus : nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur* (S. THOM., 3, q. 72, a. 1). Dans une certaine mesure et pour un but déterminé tous les sacrements sont nécessaires, sans doute, et quiconque refuse par mépris (*ex contemptu*) de recevoir l'un d'eux, est exclu du salut. Mais tandis que, parmi les sacrements, les uns sont nécessaires en eux-mêmes parce qu'ils amènent l'homme pécheur à l'indispensable possession de la vie de la grâce, d'autres contribuent seulement à nous donner abondamment cette vie supérieure et divine (JOANN., X, 11). La Confirmation appartient à cette dernière classe ; elle nous aide à faire notre salut plus parfaitement (2).

2. — Puis donc que la Confirmation ne confère point une aptitude indispensable à l'acquisition de l'éternelle félicité, elle ne peut être, relativement au salut, de nécessité de moyen. Tel a toujours été l'enseignement unanime des théologiens. Mais les opinions sont fort partagées, lorsqu'il s'agit de répondre à cette autre question : La Confirmation ne doit-elle pas être reçue par tous les adultes, en vertu du moins d'un simple précepte, mais d'un précepte universel et qui oblige gravement, comme c'est le cas pour l'Eucharistie ? (3) *Sacramenta non sunt obliga-*

---

(1) Baptismus est sacramentum necessitatis et ideo gratia quæ confertur in baptismo, ordinatur in communem statum salutis et non in aliquem specialem effectum... Secus est de confirmatione, quæ non est sacramentum necessitatis, unde ejus gratia ad aliquem specialem effectum ordinatur (S. THOM., IV, dist. 7, q. 2, sol. 1, ad 2).

(2) Omnia sacramenta sunt *aliqualiter* necessaria ad salutem : sed quædam sunt, sine quibus non est salus, quædam vero sunt, quæ cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non prætermittatur ex *contemptu* sacramenti (S. THOM., 3, q. 72, a. 1, ad 3).

(3) Non videntur adulti ullo præcepto teneri ad confirmationem recipiendam. Ita doctores communiter cum s. Thoma. Nullum enim exstat de hac re præceptum seu divinum seu ecclesiasticum. Unde per se loquendo non peccat, saltem mortaliter, qui omittit hoc sacramentum recipere (PLATEL. *De confir.*, n, 259). — Nullum esse præceptum obligans sub reatu mortali, est longe probabilius. Immo hic s. Thomas id tanquam

toria, nisi quando sub præcepto ponuntur (S. Thom., 2. q. 66, a. 2, ad 3). On a souvent affirmé qu'il existe, relativement à la Confirmation, un précepte de cette nature, mais on n'a donné encore aucune preuve péremptoire de cette affirmation ; et il était difficile d'en donner une. Cette opinion a d'abord contre elle ce fait que la plupart des théologiens, à la suite de saint Thomas, contestent l'existence de ce précepte ; et que nos adversaires eux-mêmes sont loin de s'entendre entre eux : ils parlent, les uns d'un précepte divin, les autres d'un précepte ecclésiastique (1). Si un précepte positif de ce genre existait, l'Église ne manquerait point de préciser en quel temps on doit l'accomplir, comme elle le fait pour les autres sacrements dont la réception est prescrite. En pratique, les pasteurs des âmes feront donc sagement de ne point parler d'un précepte, dont on ne saurait certainement démontrer l'existence et qui, dès lors, reste douteux : d'autant plus qu'il y a assez d'autres motifs et de puissants motifs à faire valoir pour exhorter les fidèles à recevoir la Confirmation. Le simple fait de ne point recevoir ce sacrement, même lorsqu'une occasion favorable est offerte, ne doit donc point, en lui-même, être considéré comme la transgression d'une loi strictement obligatoire, et, par conséquent, comme un péché mortel. Sans doute, le mépris du sacrement ne conduit point l'homme au salut ; mais ici, il n'y a vraiment mépris du sacrement que dans le cas où l'omission volontaire de sa réception vient du peu de cas que l'on fait de ce sacrement, ou qu'elle est unie à ce dédain. *Licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc, quod aliquis* non curat *accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis* (S. Thom., 3. q. 65, a 4, ad 3).

3. — L'autre opinion, plus en harmonie avec la nature et le but de notre sacrement, plus en rapport avec les circonstances pratiques de la vie, mérite donc qu'on lui donne la préférence. D'après cette opinion, il n'y a pas un précepte strict obligeant tous les adultes à recevoir la Confirmation, mais, pour un grand nombre, il peut y avoir des circonstances qui font une obligation proprement dite de recevoir ce sacrement ; et omettre volontairement cette obligation est une faute plus ou moins grave. Tel serait le cas, par exemple, non seulement où l'on omettrait

---

certum affirmare videtur (Dominic. de Soto iv, dist. 7, a. 8). — Communis et vera sententia est, non adesse per se loquendo obligationem saltem sub peccato mortali atque adeo susceptionem hujus sacramenti per se non cadere sub grave præceptum (Aversa, 3, q. 72, sect. 6).

(1) Cf. Suarez, disp. 38, sect. 1.

la Confirmation par mépris, mais encore où l'on négligerait ce sacrement avec scandale pour le prochain, ou en exposant à de grands dangers la foi et le salut de son âme. La foi et l'innocence, ces deux biens si précieux, sont, de nos jours, exposées à d'innombrables dangers et à d'incessantes attaques. Afin de sortir victorieux de tant de combats nécessaires pour défendre sa foi et la vie de la grâce en son âme, le chrétien — surtout dans la jeunesse, dans l'âge des passions et de l'inexpérience — a besoin d'une force extraordinaire qui, d'après la disposition divine, lui sera donnée surtout par la digne réception de notre sacrement. Et c'est seulement dans le cas où l'on ne pourrait facilement s'assurer ce secours et ce préservatif sacramentels, qu'on recevrait par d'autres voies la grâce que Dieu, en règle ordinaire, attache à la réception du sacrement. *Est necessaria gratia confirmationis, non sine qua simpliciter non sit salus, sed sine qua vel per sacramentum vel alias accepta*, pugnando *non pervenitur ad salutem* (S. BONAV., IV, dist 7, a. 3, q. 2).

4. — Tout fidèle tant soit peu zélé pour son salut et soucieux de sa perfection spirituelle, se gardera donc de négliger de recevoir la Confirmation, lorsque l'occasion lui en est offerte, alors même qu'il n'y a point un précepte strict. Il s'agit là d'un sacrement que l'on peut recevoir sans grande difficulté et qui apporte à l'âme, pauvre et faible, une abondance de dons précieux, de grâces et de vertus. Tout catholique qui comprend bien son propre intérêt se fera donc un devoir de répondre, sur ce point, aux pressantes invitations de l'Église, comme aux désirs et aux vues miséricordieuses du Sauveur. « Si vous saviez le don de Dieu » (JOANN., IV, 10) — l'Esprit Saint qui, dans notre sacrement, nous est donné avec ses sept dons, pour demeurer dans le cœur du soldat de Jésus-Christ, pour y être, aussi longtemps que dure le combat de cette vie, une source vive et intarissable de grâces, de lumière, de force, de consolation ! Connaître, bien connaître notre sacrement, c'est l'estimer, c'est l'apprécier de plus en plus, c'est bannir bien loin toute indifférence, toute paresse, toute négligence à le recevoir. « Le sacrement de l'Esprit Saint » est vraiment le don de la Pentecôte, le don glorieux, riche de la plénitude de la grâce, le don que nous a fait notre Sauveur glorifié, par conséquent un inappréciable présent du ciel (EPHES., IV, 8) que tous les chrétiens doivent recevoir avec le plus grand empressement pour leur salut, avec la plus profonde reconnaissance — ceux-là surtout qui vivent au milieu d'un monde sans foi ni mœurs et qui doivent « souffrir persécution pour la justice » (MATTH., V, 10). Pour ceux-là, surtout, la grâce de la Confirmation est néces-

saire, afin que, enrôlés dans l'armée de l'Église militante et revêtus de la force d'en haut (LUC., XXIV, 49), ils combattent généreusement les combats du Seigneur, défendent intrépidement leur foi, achèvent heureusement leur course et reçoivent, au jour du jugement, la couronne de vie promise au vainqueur (II TIM., IV, 7-8). *Sacramentum confirmationis omnibus competit propter gratiæ ampliationem, quæ ibi datur, sed maxime competit his, qui sunt de acie pugnantium in bello spirituali* (S. BONAV., IV, dist. q. a. 3, q. 1).

§. 49. — Rite de la Confirmation.

1. — Tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la nature et des effets de notre sacrement, se trouve non seulement confirmé, mais éclairé d'un nouveau jour, si l'on étudie avec quelque attention le rite de la Confirmation, rite si plein d'admirables enseignements (1). Le profond symbolisme de ce rite nous fait pénétrer l'essence intime du sacrement. Le trésor secret de la grâce sacramentelle y est exposé, sous des symboles parfaitement appropriés aux regards de la foi (2).

2. — Il y a, dans la liturgie catholique, un grand nombre d'onctions (3). Toutefois, deux seulement d'entre elles nous viennent immédiatement de Jésus-Christ, que Dieu a oint de l'Esprit Saint et de force avec une plénitude inépuisable (ACT., X, 38). Ce sont les deux onctions sacramentelles de la Confirmation et de l'Extrême-Onction (4) : par la première, le chrétien entre dans la milice spirituelle de Dieu, et par la seconde le bon soldat de Jésus-Christ quitte l'Église militante, pour rece-

---

(1) Explicanda est mystica significatio hujus sacramenti et ea populis proponenda frequenter. Significant enim sacramenta omnia Christi quod efficiunt et efficiunt quod significant (PETR. DE SOTO, *De confirm.*, l. 2).

(2) Firmiter tenendum est, quod ordinationes Ecclesiæ dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet, ritus, quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis, esse convenientes (S. THOM., 3, q. 72, a. 12).

(3) Cf. CLERICATI, *De extr. unct.*, decis. 61.

(4) Verbum incarnatum in quantum *Jesus*, habet salvare, in quantum autem *Christus*, i. e. Unctus, habet unctionis gratiam in alios derivare : hinc est, quod ipsius est in sacramentis suis *unctionem* membris suis tribuere *salutarem*... Non solum *unctionem sacramentalem* instituit Dominus in confirmatione, verum etiam extremam imminente periculo mortis (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 11).

voir, dans l'Église triomphante, le glorieux prix du combat victorieusement combattu ici-bas dans la vie et dans la mort. Entre toutes les saintes onctions, celle que l'évêque fait avec avec le saint chrême sur le front du confirmand, occupe la première place. Principalis unctio *dicitur confirmatio ex quadruplici causa, sc. a* loco, *quia in fronte, quæ est pars nobilior in corpore* ; *a* ministro, *quia fit ab episcopo* ; ab elemento *sive* materia, *quia de oleo mixto cum balsamo; postremo ab* effectu *propter abundantiam gratiæ. Unde ibi Paraclitus in magna abundantia tribuitur, sicut etiam patuit in Apostolis, et hæc est unctio principalis* (S. Bonav., iv, dist. 23, dub. 2).

3. — Le mélange lui-même, la composition de la matière (*materia* composita *vel* mixta) a déjà une profonde signification, surtout par opposition avec la matière simple (*materia* simplex) employée dans le Baptême (1) et dans l'Extrême Onction (2), qui ont quelque rapport, à ce point de vue, avec la Confirmation. Le nombre seul des ingrédients ou parties constitutives — abstraction faite de leur nature et de leurs propriétés — fait du saint Chrême un symbole de la plénitude et de la diversité des grâces de la Confirmation (3). *Chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritus Sancti* (S. Thom., 3, q. 72, a. 12). — *Per confirmationem datur plenitudo Spiritus Sancti ad multiplices operationes* (Dom. de Soto, iv, dist. 7, a. 2). Cette composition (*compositio*) de la matière formée de diverses substances naturelles, représente aussi bien « la grâce multiple de l'Esprit Saint » (*multiplicem Spiritus Sancti gratiam*) que « l'excellence du sacrement lui-même » (*ipsius sacramenti excellentiam* — Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 6). Lorsque, par la Confirmation, l'Esprit Saint, « le doux hôte des cieux », entre d'une manière spé-

---

(1) Baptismus est multo magis necessarius ad salutem quam confirmatio atque ordinatur directe ad solum bonum privatum cujusque et ad vitam spiritualem simpliciter et secundum se, quum confirmatio superducat perfectionem redundantem in alios per constantiam pugnæ spiritualis cum adversariis fidei. Ad significandum igitur additamentum istud perfectionis oportuit materiam confirmationis esse *mixtam* ex liquore et confortativo et odorifero, quum ob rationem contrariam oportuerit materiam baptismi esse *simplicem* (Esparza, l. 10, q. 52, ad 2).

(2) Cf. S. Bonav., IV, dist, 23, a. 1. q. 3.

(3) Chrisma est oleum cum balsamo mixtum, quo pontifex per impositionem manus confirmandos ungit in fronte... Propter abundantiam gratiæ duos liquores mixtos habet (Hugo de S. Vict., *de sacr.*, l. 2, p. 15, c. 1). — Baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam et ideo competit illi sacramento materia *simplex*. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritus sancti, cujus est multiformis operatio (Sap. 7, 22 ; I Cor. 12, 4) et ideo convenienter hujus sacramenti est materia *composita* (S. Thom. 3, q. 72, a. 2, ad 2).

ciale, avec ses dons, dans l'âme purifiée pour y faire son séjour, il faut que, sous l'influence de son action mystérieuse, les fruits les plus aimables de la vertu et de la sainteté croissent et mûrissent : « la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, la longanimité, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté » (GALAT., V, 22, 23). Ainsi, le chrétien confirmé vit par l'Esprit et il n'accomplit point les désirs de la chair (GALAT., V, 16, 25). — Mais pour comprendre, dans toute sa plénitude de sens, le symbolisme de notre rite sacramentel, étudions séparément ses divers éléments.

4. — Le premier élément, l'élément principal du saint Chrême est incontestablement l'huile, le suc exprimé de l'olive. Afin de mieux saisir la signification de l'huile, remontons, en nous attachant à la liturgie de l'Église, jusqu'à sa source, nous voulons dire jusqu'à l'olivier lui-même (1). — Avec une touchante reconnaissance, l'Église célèbre la bonté du Créateur qui a voulu nous donner, entre autres arbres dont les fruits servent à notre nourriture, l'arbre de l'olivier pour que son fruit pût servir à la composition du saint Chrême (*olivæ quarum fructus sacro chrismati deserviret.* — PONTIF. ROM.). Dans la volonté de Dieu et dans le plan créateur, la nature visible tout entière doit, en effet, servir à l'ordre surnaturel. L'olivier se distingue par son feuillage toujours vert, par sa longévité comme par la richesse de ses fruits si utiles, en sorte qu'il symbolise déjà en lui-même les principaux effets de la Confirmation. — Le dimanche des Rameaux, les branches d'olivier nous annoncent de même l'avènement de l'onction spirituelle (*spiritualem unctionem advenisse quodammodo clamant*) ; elles signifient la plénitude de la miséricorde (*misericordiæ pinguedinem declarant* — BENED. PALM.). — Les hommes, qui étaient auparavant « des rameaux sauvages », nés d'une racine maudite, ont été, par le Baptême, entés en Jésus-Christ, « l'olivier franc » (εἰς καλλιέλαιον) ; mais, par la Confirmation, ils sont, dans une plus large mesure, rendus « participants de la sève et du suc de cet olivier » (ROM., XI, 17). Pareils à de jeunes plants d'olivier autour de l'autel ou de la table du Seigneur (Ps. CXXVII, 3), les chrétiens confirmés peuvent donc et ils doivent, grâce à cette nouvelle sève qui ne cesse de couler en eux par les sacrements, grandir dans la force et dans la joie, produire des fleurs magnifiques et des fruits précieux. *Isti sunt duæ* olivæ *et duo candelabra lucentia ante Dominum* (BREV. ROM., 26 jun.). Comme les deux saints martyrs

(1) Ipsa *oliva* propter virorem perpetuum, quem conservat, adjuvat ad significationem mysterii (S. THOM., IV, dist. 7, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 4).

Jean et Paul, les soldats du Christ qui ont reçu l'onction, sont appelés à défendre et à étendre le royaume de Dieu par le zèle éclairé de la foi et par les œuvres de miséricorde (Cfr. Apoc., xi, 4). — La branche d'olivier au vert feuillage, que la colombe rapporta dans l'arche, annonçait, après le déluge, le retour de la miséricorde divine et de la grâce : elle était aussi le symbole de la paix et de la joie que le Saint-Esprit donne si libéralement, après le Baptême, au chrétien confirmé (1). *Quum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso, similitudinem futuri muneris columba demonstrans per olivæ ramum* pacem *terris redditam nuntiavit* (Pontif. Rom.). — Enfin n'oublions pas un symbole particulièrement caractéristique : le feuillage toujours vert de l'olivier, bien propre à signifier cette vigueur, cette verdeur de la vie surnaturelle, dont l'Esprit Saint est, pour le soldat de Jésus-Christ, l'inépuisable source par le caractère inamissible de la Confirmation. *Ipsa oliva semper frondibus virens virorem et misericordiam Spiritus Sancti significat* (S. Thom., 3, q. 72, a. 2, ad 3).

5. — L'onction sensible et extérieure, faite avec l'huile sainte, aux rois et aux prêtres, était déjà, dans l'Ancienne Loi, le symbole (ou le moyen) d'une onction intérieure et invisible : leur vocation, leur préparation à leurs fonctions théocratiques par la communication de l'Esprit Saint. De même, l'onction de la Confirmation est essentiellement consécratoire ; mais il ne s'ensuit nullement qu'elle ne soit en même temps médicinale (2). Elle doit, en effet, guérir les blessures de la faiblesse qui provient de la faute d'origine ; mais surtout elle consacre et sanctifie le citoyen du royaume de Dieu, pour en faire l'intrépide confesseur de la foi et le vaillant soldat de la cause de Jésus-Christ et de l'Église. *Christi nomen a chrismate dictum est : χρῖσμα autem græce, latine unctio nuncupatur. Ideo nos unxit, quia luctatores contra diabolum fecit* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 33, a. 3). — Jésus est l' « Oint » (χριστός, *unctus*) par excellence, puisque son humanité sainte a reçu, d'une manière unique, l'onction de la divinité, comme la plénitude de l'Esprit Saint et

(1) Arbor ipsa pacis (l'olivier) præstabat indicium, quod ejus specialiter munus noscitur esse divinum : liquor arboreus, pinguedo lætificans, magnarum gratia dignitatum, cujus folia in viriditatis suæ pulchritudine perseverant. Hæc enim Noe per columbam nuntiavit terris redditam sospitatem (Gen. 8, 11), ut merito tantæ benedictionis capax esse videatur quæ fructus sui magno decore simul et utilitate perfruitur (Cassiod. *in Ps.* 27, 7. — Cf. Rab. Maur. *de cleric. instit.* l. 1, c. 28).

(2) Unctio sacramentalis significat unctionem gratuitam et spiritualem, quæ est in anima (S. Bonav., iv, dist. 23, a. 2, q. 3).

de la grâce. C'est de cette plénitude que les confirmands reçoivent, qu'ils sont eux-mêmes oints de l'Esprit Saint, qui les transforme toujours davantage en l'image du Seigneur (II Cor., III, 18). En croissant ainsi « jusqu'à l'état d'homme parfait, jusqu'à la mesure de l'âge de la plénitude de Jésus-Christ » (Ephes., IV, 13), en atteignant ainsi « la perfection de la fermeté chrétienne » (Cat. Rom., p. 2, c. 3, q. 16), ils reçoivent, avec la plénitude de l'âge de la vie spirituelle, la force suffisante pour accomplir des actes parfaits (1) et pour lutter virilement, lorsqu'il s'agit de défendre les biens les plus précieux et les plus sacrés de l'Église. « De même que Jésus-Christ, après son Baptême et lorsque l'Esprit Saint fut descendu sur lui sous la forme d'une colombe, se retira dans le désert et lutta contre le tentateur, ainsi, après le saint Baptême et après l'onction mystérieuse (μυστικὸν χρίσμα), lorsque vous êtes revêtus des armes de l'Esprit Saint, il vous place en face des puissances ennemies et il les abat, quand vous vous écriez avec l'Apôtre : « Je puis tout en celui qui me fortifie », en Jésus-Christ (Philipp., IV, 13) — ainsi parle saint Cyrille de Jérusalem aux fidèles confirmés.

La vertu, l'excellence de l'onction de l'Esprit Saint, qui a lieu dans la Confirmation, est déjà indiquée en général par la douce et précieuse composition employée pour l'onction sacramentelle. Les saintes huiles, mêlées avec le baume parfumé, semblent être, par leur substance même, une excellente image (ἀντίτυπον) de la personne du Saint-Esprit, en même temps que, par leurs propriétés et par leurs effets, elles figurent la « grâce multiforme de Dieu » (*multiformis gratia Dei* — I Petr., IV, 10). Personnellement, l'Esprit Saint est l'onction spirituelle (*spiritalis unctio*), l'onction substantielle de la force et de la consolation, de la joie, de l'allégresse et de la félicité. *Oleum lætitiæ Spiritus sanctus est* (S. Ambr., *de Spir. S.*, l. 1, c. 9, n. 101).

6. — L'huile d'olive est l'élément principal du saint chrême. Entre toutes les autres huiles, soit végétales, soit minérales, l'huile d'olive se recommande pour les usages liturgiques et sur-

---

(1) Dona spiritualia nobis per Spiritum sanctum dantur et sic per Spiritum sanctum Deo configuramur et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur et per eumdem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ *tria* Apostolus insinuat nobis dicens : « Unxit nos Deus et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris » (II Cor. 1, 21). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, *unctio* autem ad habilitationem hominis ad *perfectas operationes*, pignus autem ad spem, qua ordinamur in cœlestem hæreditatem, quæ est beatitudo perfecta (S. Thom., *c. gent.* IV, 21).

tout sacramentels, par sa nature noble et précieuse, comme par ses excellentes propriétés et par ses effets salutaires.

a) L'Église, dans ses formules de bénédiction, appelle l'huile, « la graisse de l'olivier » (*pinguedo olivæ*), un « liquide très gras » (*liquor pinguissimus*). Par cette propriété, l'huile signifie la plénitude des grâces et des bénédictions (*plenissima benedictio, plenitudo sanctificationis* — PONTIF. ROM.) dont l'Esprit Saint nourrit et fortifie l'âme comme « de la graisse et de la moelle » (Ps. LXII, 6) qui, dans les sacrifices, étaient regardées comme la partie la meilleure.

b) L'onction de l'huile ravive et fortifie le corps, elle assouplit les membres, elles les rend plus élastiques pour la lutte. Elle symbolise ainsi l'effet principal de la grâce de l'Esprit Saint, qui revêt le confirmand d'une vigueur et d'une force surnaturelles pour les combats du Seigneur et pour la lutte victorieuse contre les puissances de l'enfer.

c) Dans les fêtes et les jours de réjouissance, l'huile donne plus d'éclat (*exhilarat*) au visage de l'homme (Ps. CIII, 15) (1), elle lui donne une expression plus joyeuse et plus douce : l'huile est ainsi le symbole de la joie (*oleum lætitiæ* — Ps. XLIV, 8 ; *oleum gaudii* — Is., LXI, 3). Dès lors, l'onction faite sur le front signifie symboliquement que le Saint-Esprit, qui est « l'huile de la joie » dans la divinité, ranime et vivifie par des joies et des consolations indicibles, au milieu même des combats (ACT., VIII, 52), le peuple de Dieu, la nation sainte, dont par l'onction de la Confirmation, il a fait des prêtres et des rois (I PETR., II, 9). *David prophetico spiritu gratiæ divinæ sacramenta prænoscens vultus nostros in oleo* exhilarandos *esse cantavit... Hæc olei unctio vultus nostros* jucundos *efficit ac* serenos (PONTIF. ROM.).

d) L'huile d'olive donne la meilleure lumière, la plus belle et la plus bienfaisante (*oleum lucet*, *fovet ignem*, S. BERN., *in Cantic.* serm. 15, n. 5). Ainsi, dans la Confirmation, l'Esprit Saint apporte, par ses dons, la lumière surnaturelle, la sagesse vivifiante, la science animée de l'Esprit de Dieu, comme des armes puissantes dans le combat contre les ennemis de la vérité et de la doctrine catholiques. Étienne était « plein de grâce et de force » ; et les sages d'entre les Juifs ne pouvaient résister à la sagesse et à l'Esprit qui parlait en lui (ACT., VI, 10). Les Actes des martyrs attestent que, toujours, l'Esprit Saint a donné aux confesseurs de Jésus-Christ « une bouche et une

---

(1) *Exhilaratur facies in oleo*, quum regale chrisma conficitur, sed illa facies, de qua dictum est: « Accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erubescent » (Ps. XXXIII, 6 — CASSIOD., *in Ps.* CIII, 15).

sagesse » capables de confondre tous les persécuteurs et les adversaires de la foi (Luc., xxi, 15). *Effectus confirmationis est, quod hominem facit audacem et disertum* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 1, q. 2).

e) L'huile donne au visage un éclat agréable et doux : la Scolastique du moyen âge se plaît à insister sur cette circonstance et elle y trouve le symbole de cette piété éclairée (*lumen intelligentiæ*), de cette conscience en paix, pure de tout péché (*nitor conscientiæ*) qu'il faut au soldat de Jésus-Christ pour que sa généreuse confession de la foi devant les hommes (Matth., x, 33) soit également agréable à Dieu. *Quamvis possit aliquis Christum confiteri sine gratia confirmationis, non tamen ita faciliter nec ita utiliter nec ita salutariter sicut cum gratia gratum faciente, quoniam ex ipsa est confessio laudabilis et Deo accepta* (S. Bonav., iv, dist. 7, a. 2, q. 1).

7. — A l'huile employée pour la préparation du saint chrême (*oleum chrismatis*) on mélange une certaine quantité de baume qui la parfume. Le baume est un suc résineux, d'un blanc d'argent, que distille goutte à goutte l'écorce d'un arbrisseau, surtout lorsqu'on pratique des incisions. C'est donc avec beaucoup de raison que, dans la formule liturgique de la bénédiction, le baume (*balsami humor*) est appelé « larme odorante d'une écorce sèche » (*odorifera sicci corticis lacryma*). On le trouve particulièrement en Palestine, en Arabie et dans les Indes. Les marchands de la Judée et du pays d'Israël en trafiquaient sur les marchés (Ezech., xxvii, 17). Nous trouvons, dans le baume, trois propriétés qui offrent un symbolisme mystique.

a) Dans l'antiquité, le baume était un médicament fréquemment employé. Par sa douce efficacité il représente donc la grâce de la Confirmation qui rend la santé, la vigueur, le calme aux soldats de Jésus-Christ blessés dans le combat. *Ut novetur sexus omnis unctione chrismatis : ut sanetur sauciata dignitatis gloria* (Pontif. Rom.).

b) *Balsamum etiam incorruptionem præstat* (S. Thom., 3, q. 71, a. 2). On embaume les corps pour les préserver de la corruption. Ainsi, comme un baume céleste, la grâce fortifiante de la Confirmation doit préserver le chrétien de toute corruption spirituelle, en d'autres termes du péché, de la contagion et de la perversion du monde. L'énergie et la force surnaturelles (*fortitudo spiritualis* — S. Bonav.), que la plénitude des grâces de l'Esprit Saint donne dans la Confirmation, sont bien souvent nécessaires, dans la jeunesse surtout, pour défendre le trésor de la foi et de la pureté contre les miasmes funestes du siècle plongé dans le vice, contre les dangers d'un monde courbé

sous l'empire du malin esprit (I JOANN., v, 19), qui ne cesse de recourir à la ruse et à la violence. C'est ainsi que l'Esprit Saint, par sa vertu et sa puissante protection, rendit sainte Lucie inébranlable comme une « colonne immobile » (*columna immobilis* — BREV. ROM.), en face de tous les assauts du monde et de l'enfer.

c) Mais surtout, entre toutes les autres onctions, l'onction du baume est un parfum précieux. La Sainte Écriture elle-même vante l'aimable parfum du baume : elle l'appelle le baume odorant (*balsamum aromatizans* — ECCLES., XXIV, 20). Les bienheureux martyrs, nous dit l'Église, sont devant Dieu comme « le parfum du baume » (*sicut odor balsami.* — BREV. ROM.). C'est précisément cette propriété d'exhaler une suave odeur qui fait qu'on mélange à l'huile d'olive du baume en quantité suffisante pour que les deux liquides mélangés en un seul (*permixti in unum.* — PONTIF. ROM.) constituent une onction parfumée, telle que la demande le symbolisme de notre sacrement. *Admiscetur balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios* (S. THOM., 3, q. 72, a. 2). En effet, la Confirmation produit la plénitude de l'âge de la vie chrétienne, en appelant solennellement et en préparant surnaturellement le fidèle baptisé à exercer son zèle apostolique pour le salut du prochain, à confesser et à défendre publiquement la foi, à pourvoir avec sollicitude aux intérêts de Jésus-Christ et au bien de l'Église (1). *Fideles replentur Spiritu sancto ut operatores eorum, quæ pertinent ad ædificationem fidelium* (S. THOM., l. c., ad 1). Mais pour que ce zèle, ces travaux, ces combats pour la foi et pour l'Église soient efficaces, il faut que le soldat de Jésus-Christ répande autour de lui « le parfum d'une bonne renommée et d'une vie vertueuse » (*odor bonæ famæ et vitæ honestæ* — S. BONAV.) (2). Cet enseignement, le baume nous le

(1) Per impositionem manus a summo sacerdote septiformis gratiæ Spiritum accipit baptizatus, ut roboretur per Spiritum sanctum ad prædicandum aliis, qui fuit baptismo per gratiam vitæ donatus æternæ (WALAFR. STRAB., *Quæst. de bapt.*).

(2) Materia confirmationis est *oleum balsamatum*, ut oleum pertineat ad conscientiam, quam oportet nitidam habere eos, qui confessores divinæ fidei constituuntur, et balsamum ad famam, quam oportet effundere et verbis et factis fidei confessores (S. THOM., IV, dist. 7, q. 1, a. 2, sol. 2). Effectus hujus sacramenti præcipuus est confirmatio in fide, quæ duo requirit : puritatem et fervorem fidei in corde, et constantem confessionem in ore : primum apertissime significatur oleo, quod liquor purissimus et subtilis, lucidus et calidus est : secundum non minus apte significatur balsamo, quod bonum odorem effundit ad alios (BELLARM., *De confirm.* l. 2, c. 8. — Cf. S. THOM., *c. gent.*, IV, 60).

donne par le parfum qu'il exhale. A l'exemple des Apôtres, le chrétien confirmé doit, par toute sa conduite, « être devant Dieu la bonne odeur de Jésus-Christ », pour « répandre en tous lieux le parfum de la connaissance de Dieu », par une généreuse confession de la foi (II Cor., II, 14, 15). Cette foi divine que nous confessons de bouche (*quam lingua nostra loquitur*), il faut la confesser également par la conduite de notre vie (*etiam moribus vita fateatur*) ; et, seuls, les chrétiens qui mettent ainsi leurs actes d'accord avec leurs paroles, « font révérer à tout le monde la doctrine de Dieu notre Sauveur » ; tandis qu'autrement « la parole de Dieu est exposée au blasphème » (I Tit., II, 5, 10). Voilà pourquoi, également, l'Église demande que Dieu daigne communiquer au saint chrême la vertu de l'Esprit Saint, pour que l'onction faite avec le chrême chasse la corruption de la naissance selon la chair et que l'âme du confirmand répande désormais l'agréable parfum d'une vie innocente (*innocentiæ odore redolescat* — Pontif. Rom).

8. — Non moins importante, au point de vue du symbolisme, cette circonstance que l'onction avec le saint chrême est faite en forme de croix sur le front du confirmand. En effet, l'évêque, avec le pouce de la main droite plongé dans le saint chrême, trace la figure de la croix sur le front du confirmand, en disant: *Signo te signo crucis.*

a) La croix est le signe, l'étendard glorieux, par lequel Jésus-Christ, notre Roi et notre Chef, a vaincu et désarmé les puissances de l'enfer (Coloss., II, 14). *Quid est signum Christi nisi crux Christi?* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 118, n. 5). Par son admission solennelle dans la sainte milice de Jésus-Christ, le chrétien est doublement marqué, distingué comme le soldat du Sauveur: d'abord, au dehors, par l'impression du sceau de la croix (*cœlestis vexilli impressio.* — Pontif. Rom.), et, en même temps, au dedans, par l'impression du caractère de la Confirmation. *In confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum N. L.* (S. Thom., 3, q. 72, a. 5, ad 3). — Le signe de la croix annonce, ici, tout d'abord que le confirmand est désormais enrôlé sous la bannière victorieuse de Jésus-Christ afin de combattre, officiellement et en vertu de sa condition, pour l'honneur du Très-Haut. *Quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi, qui confirmationis sacramentum suscipiunt*, signo Christi *insigniuntur, vid. signo crucis, quo pugnavit et vicit* (S. Thom., *c. Gent.*, IV, 60). — La croix qui a été l'instrument et l'autel du sacrifice de Jésus, est pour nous la source de toutes les grâces (Ephes., II, 16). *Crux Domini omnium fons benedictionum,*

omnium est causa gratiarum (S. Leo M., *de pass. Dom.*, *serm.*, 8, c. 7). L'application de cette grâce de la Rédemption se fait donc à bon droit par l'impression du signe de la croix avec le saint chrême ou par l'onction : ainsi avec l'huile sainte, le sang précieux du divin Agneau coule, salutaire et fortifiant, dans l'âme du confirmand.

b) Le signe de la croix doit être imprimé sur le front (1), de même que, d'après l'Apocalypse, les élus portent sur le front le sceau et le nom de Dieu (Apoc., vii, 3 ; xiv, 1). Le front est la partie éminente, la partie la plus découverte de la tête ; le front est ainsi exposé plus librement à tous les regards (*locus evidens*, *illustrior corporis pars*). Sur ce front qui se présente à découvert, le chrétien reçoit et porte la croix de Jésus-Christ, la croix gage de la victoire, pour attester au grand jour, à la face du monde, qu'il est le disciple et le soldat du Christ et qu'à ce titre il ne veut se glorifier que dans la croix de son Seigneur (Galat., vi, 14), ne connaître et ne prêcher que Jésus crucifié (I Cor., i, 23, ii, 2). *Non habeam nudam frontem ; tegat eam crux Domini mei* (S. Aug., *in Ps.* 141, *enarr.* n. 9). — C'est sur le front que se trahissent la honte et la crainte: la honte, par la rougeur ; la crainte, par la pâleur. Ces deux passions sont souvent un obstacle à la libre confession de la foi et du nom de Jésus (2). La doctrine du crucifié est partout contredite dans le monde et par le monde (Act., xxviii, 22) : pour les uns elle est une folie ; pour les autres un scandale (I Cor., i, 18). Penser et vivre en catholique, c'est souvent s'exposer aux railleries et aux persécutions. La figure de la croix imprimée sur le front avec le saint chrême anime et fortifie le soldat de Jésus-Christ afin que, sans crainte et sans honte, il confesse intrépidement la doctrine de la croix (I Cor., i, 17) et combatte sous l'étendard du Cru-

---

(1) Usque adeo de cruce non erubesco, ut non in occulto loco habeam crucem Christi, sed in *fronte* portem. Multa sacramenta aliter atque aliter accipimus : quædam, sicut nostis, ore accipimus, quædam per totum corpus accipimus. Quia vero in fronte erubescitur, ille, qui dixit : « Qui me erubuerit coram hominibus, erubescam eum coram Patre meo, qui in cœlis est » (Luc. 9, 26), ipsam ignominiam quodammodo, quam pagani derident, in loco pudoris nostri constituit (S. Aug. *in Ps.* 141, *enarr.*, n. 9).

(2) Hoc sacramentum datur in facie, sed magis in *fronte*, quia ibi est sedes verecundiæ. Unde quia hoc sacramentum est contra confusionem et verecundiam confitendi nomen Christi, quæ linguam contrahit, ne aperte dicat, debet hoc sacramentum in fronte dari (S. Bonav., iv, dist. 7, dub. 4). — In confirmatione unctio chrismatis fit in *fronte* ad denotandum confessionis audaciam, cujus impedimenta sunt *timor* et *pudor*, qui in fronte per ipsius pallorem et ruborem panduntur (Dion. Cartus. *Elem. theol.*, prop. 134).

cifié (1). *Crux* fronti *imprimitur, ut quis non erubescat eam publice confiteri nec formidet pro confessione nominis Christi, si opus fuerit, quantamcumque pœnam vel ignominiam sustinere, tanquam verus pugil unctus ad prælium et tanquam miles strenuus, ferens in fronte regis sui signum et crucis ejus triumphale vexillum, cum quo paratus sit penetrare hostium cuneos securus* (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 8). « Non erubesco *Evangelium* », écrit saint Paul (ROM. I, 17) — et le martyr Laurent répondait au persécuteur de Jésus-Christ : *Deum meum colo, illi soli servio et ideo* non timeo *tormenta tua* (BREV. ROM.). Telles sont aussi les deux devises que, généreux soldat de Jésus-Christ, le chrétien confirmé a toujours dans le cœur et sur les lèvres, avec un saint orgueil et une inébranlable confiance en Dieu.

9. — Au signe de la croix sur le front — que la partie antérieure de la main de l'évêque soit étendue et placée sur la tête du confirmand ou qu'elle ne le soit pas — est nécessairement et, par conséquent, toujours unie suffisamment l'imposition des mains requise essentiellement pour le sacrement. — L'extension des mains qui se fait au début, exprime symboliquement et solennellement le désir et la volonté de l'évêque, que, par lui, le Saint-Esprit descende sur tous les confirmands. C'est ainsi que les Apôtres, en Samarie, « firent des prières afin que » les fidèles baptisés « reçussent le Saint-Esprit » (ACT., VIII, 15). — L'imposition de la main renfermée dans la « chrismation » et essentielle au sacrement, a, dans la Confirmation (comme dans l'Ordre), une signification tout à fait caractéristique : elle signifie et produit, non pas une communication quelconque de la grâce, mais une plénitude de grâces qui est propre, en effet, à ce sacrement (2). *Non quælibet acceptio Spiritus Sancti requirit manus*

---

(1) Convenienter homo signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo : *primo* quidem, quia insignitur signo crucis sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifesta est, quæ quasi nunquam obtegitur et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstret se esse christianum, sicut et Apostoli post acceptum Spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in cœnaculo latebant. — *Secundo* quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, sc. propter timorem et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, unde verecundati erubescunt, timentes autem pallescunt. Et ideo in *fronte* signatur chrismate, ut neque propter timorem neque propter erubescentiam nomen Christi confiteri prætermittat (S. THOM., 3, q. 72, a. 9).

(2) Impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem *copiosum* gratiæ effectum, quo illi, quibus manus imponuntur,

impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum nec tamen ibi fit manus impositio, sed acceptio Spiritus Sancti cum plenitudine *requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem* (S. Thom., 3, q. 84, a. 4, ad 2). — C'est la même pensée, à un point de vue un peu différent, qui se présente si l'on regarde comme un rite essentiel l'imposition des mains dont nous venons de parler: « la vertu d'en haut » revêt le confirmand afin qu'il soit « fort et puissant » dans le combat et dans la victoire, lorsqu'il s'agit de défendre le royaume de Dieu et de la vérité (Ps. xxiii, 8). — *Qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videntur ascripti, unde et iis manus imponitur ad designandam* derivationem virtutis a Christo (S. Thom., *c. Gent.*, iv, 60). *Ad omnem verecundiam et formidinem propulsandam* manus potestativa *imponitur, quæ confirmet* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 8)

En mettant, par l'intermédiaire de l'évêque, la main sur le confirmand qu'il a fait grandir et qu'il a fortifié pour lui (*quem confirmavit sibi*), Jésus Christ se l'attache à un titre particulier, il en fait sa propriété spéciale, il lui assure sa puissante protection dans les combats à venir (Ps. lxxix, 8). La main de Dieu s'étend sur le nouveau soldat pour le protéger, le bras de Dieu le fortifie, afin que l'ennemi ne puisse rien sur lui, et que le fils de l'iniquité tente en vain de lui nuire (Ps. lxxxviii, 21, 22).

10. — L'évêque donne au confirmand un léger soufflet sur la joue (*leviter in maxilla cædit* — Pontif. Rom.). Ce rite se retrouve, dès le xiie siècle, dans les livres liturgiques. A l'origine, ce soufflet a été peut-être pour les confirmands, tous jeunes d'ordinaire, un souvenir de la réception du sacrement : mais il était et il est surtout considéré pour le nouveau soldat de Jésus-Christ, comme « le coup du plat de l'épée » dans la création des chevaliers (Cfr. *Bened. novi militis*). Ce léger soufflet est pour le fidèle qui vient de se vouer au service public de Jésus-Christ, une exhortation symbolique à souffrir avec joie, pour le nom du Sauveur, les outrages et les affronts (*pro nomine Jesu contumeliam pati* — Act., v, 41). Un soufflet sur la joue (*alapa*) est l'affront le plus sensible et le plus ignominieux. Le Sauveur a reçu un pareil outrage dans sa Passion (Marc., xiv, 65 ; Joann.,

---

quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti et in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis (S. Thom., 3, q. 84, a. 4).

XIX, 3). La raillerie et l'insulte ont été, de tout temps, des armes employées contre Jésus-Christ et contre son Église. *Non potest crucis gloria libere prædicari, si crucis pœna et ignominia formidetur, juxta quod sanctus dicebat Andreas* : « *Ego si crucis* ignominiam *expavescerem, crucis gloriam non prædicarem* » (S. BONAV., *Brevil.* VI, 8).

Le souhait tout pacifique, joint au léger soufflet (*Pax tecum*) renferme, lui aussi, un enseignement. Ce souhait exprimé par l'évêque demande que Dieu daigne donner aux confirmands la joie et la paix dans la foi, afin que leur espérance croisse toujours de plus en plus par la vertu de l'Esprit Saint (ROM., XV, 13). Désormais, ils sont les soldats du roi céleste, du « prince de la paix » (IS., IX, 6) dont la domination apporte toujours la paix avec elle, de même qu'elle s'étend dans la joie. Ils reçoivent aussi l'assurance que tous les affronts, tous les outrages subis pour le divin Crucifié, recevront dès ici-bas une magnifique récompense par le don de cette paix de Dieu qui surpasse toutes pensées (PHILIPP., IV, 7), de cette paix dont le nom suffit à provoquer l'ardent désir de l'âme (S. AUG.), de cette paix surnaturelle dont la possession suppose et apporte avec elle la joie, le calme de la conscience, le repos du cœur.

Quelle que puisse être l'humaine faiblesse, si grande que soit l'impuissance native de l'homme, le nouveau soldat du Christ doit envisager l'avenir avec une intrépide confiance. Le Dieu de toute grâce, qui l'a appelé en Jésus-Christ à son éternelle gloire, le conduira à sa perfection céleste (*perficiet*) en l'affermissant et en l'établissant comme sur un solide fondement (*confirmabit solidabitque*), afin qu'il puisse endurer les luttes et les persécutions et triompher de tous les assauts (I PETR., V, 1). Pour jouir toujours des grâces précieuses et des fruits abondants de la Confirmation, il faut, du reste, se rappeler l'exhortation de l'Apôtre : « N'attristez pas l'Esprit Saint » (EPHES., IV, 30) : « N'éteignez pas l'Esprit » (I THESSAL., V, 19.) (1), car l'Esprit Saint n'entre pas dans une âme portée au mal, et il n'habitera pas dans un corps assujetti aux péchés (SAP., 1, 4).

---

(1) Manet Deus non ubique per gratiam, sed ubi diligitur, ubi honoratur et ubi invitatur. Si volumus ergo, ut maneat nobiscum Spiritus, oportet, ut diligamus eum per caritatem, honoremus eum per obedientiam, invitemus eum per orationem (S. BONAV., *in Joann.*, c. 1, coll. 5).

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME SECTION

Auteur, ministre et sujet des sacrements.

CINQUIÈME SECTION

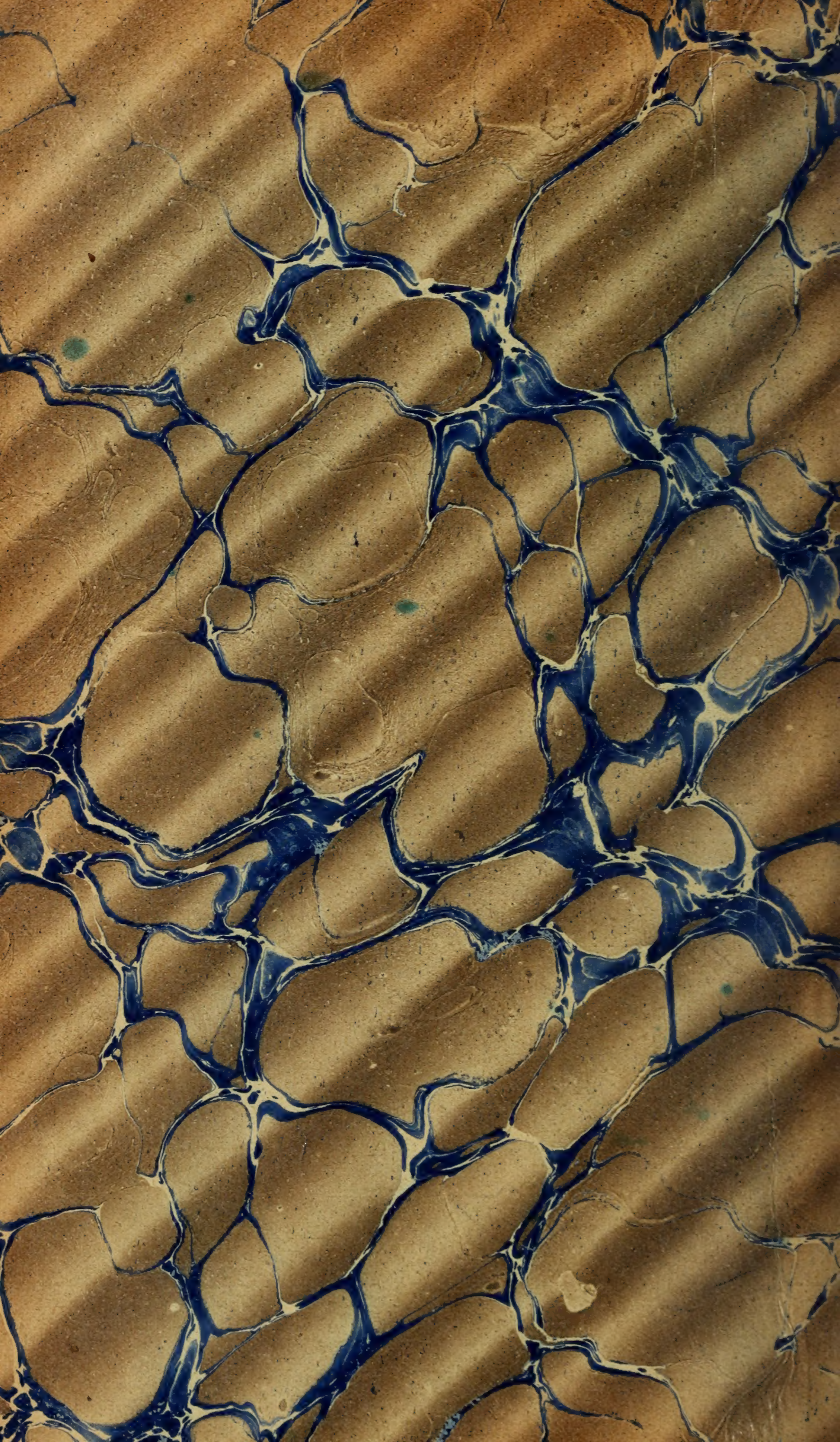
Nombre et ordre des sacrements.

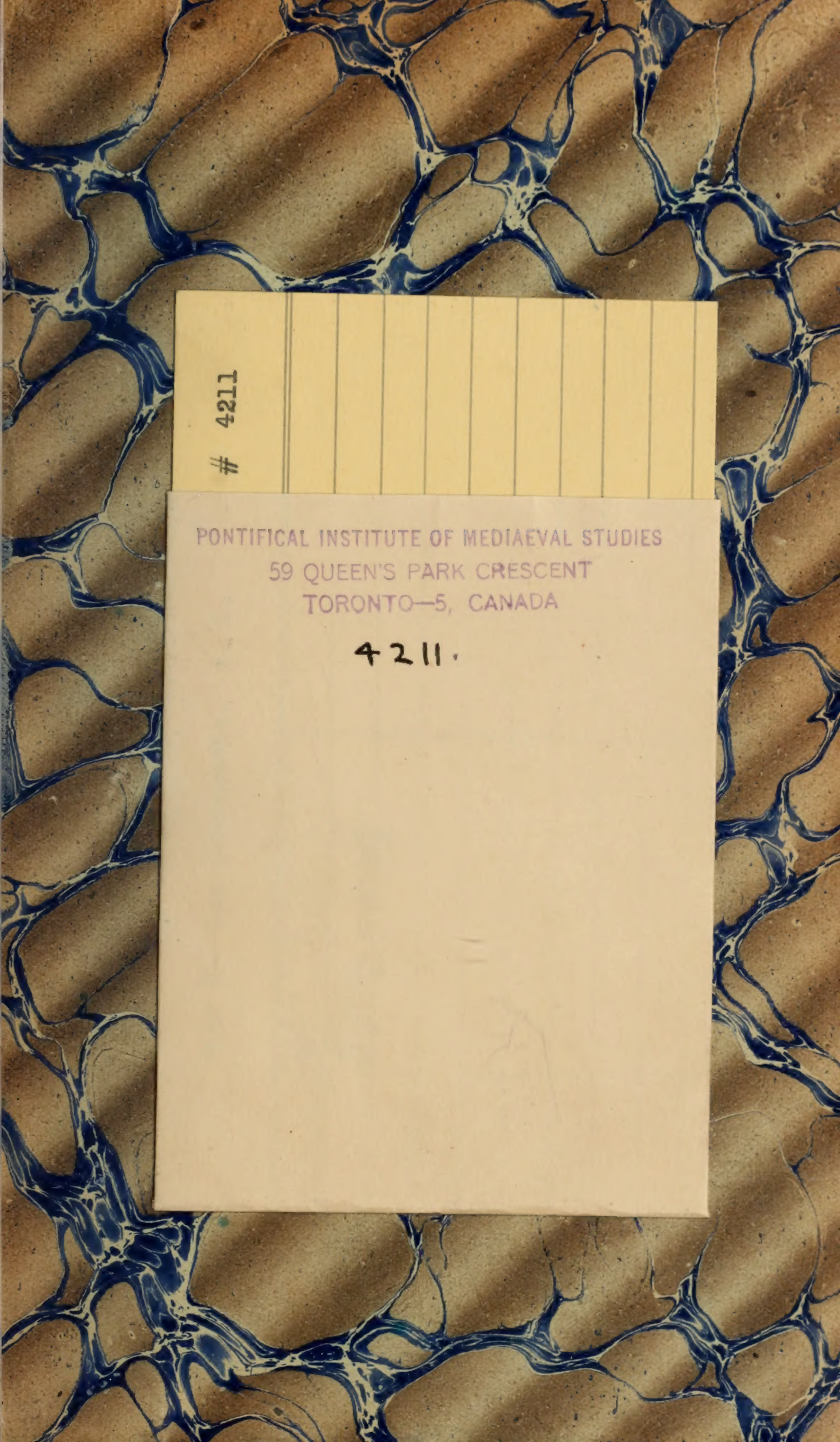
DEUXIÈME PARTIE

LES SACREMENTS EN PARTICULIER

1. — Le Baptême.

2. — La Confirmation.





4211
PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
4211.

